R&B

Date Due

GB	PRINTED	IN U. S. A.	

GODSVOORSTELLINGEN IN DE OUD-AEGYPTISCHE PYRAMIDETEXTEN.

GODSVOORSTELLINGEN IN DE OUD-AEGYPTISCHE PYRAMIDETEXTEN.

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN **DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID** AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE LEIDEN, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS DR. W. B. KRISTENSEN, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID, IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP WOENSDAG 15 MAART 1916, DES NAMIDDAGS TE VIER UUR,

DOOR

GERARDUS VAN DER LEEUW,
GEBOREN TE 'S-GRAVENHAGE.

N.V. BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORH. E. J. BRILL LEIDEN
1916.

BOEKDRUKKERIJ VOORH. E. J. BRILL, LEIDEN.

AAN MIJNE OUDERS.

AAN DE NAGEDACHTENIS VAN MIJNEN VRIEND DIRK SNOECK HENKEMANS JR, CANDIDAAT IN DE GENEESKUNDE.

Bij het verschijnen van dit proefschrift, dat mijne academische studiën beeindigt, mag een woord van hartelijken dank niet ontbreken aan hen, die mij gedurende dat tijdvak hunne leiding en kennis hebben geschonken.

In de eerste plaats geldt die dank U, hooggeleerde Kristensen, hooggeachte promotor. Uw onderricht en de kennis van, vooral ook de geestdrift voor de religies der oudheid, die daaruit bleken, gaven mij lust tot het verzamelen van kennis op dit gebied en deden mij in die geestdrift deelen. Uwe groote hulpvaardigheid en belangstelling, niet het minst de wijze waarop Gij den beginneling in zijn pogen vrij liet zoowel als steundet, verlichtten en veraangenaamden den arbeid aan dit proefschrift besteed. Bovenal evenwel ben ik U dankbaar voor den geest van zelfverloochenende, diep doordringende liefde voor de religieuze gevoelens van andere volkeren en tijden, die uit uwe lessen en gesprekken sprak en die op mijn geestelijk leven eenen blijvenden invloed heeft geoefend.

Onder mijne beste academische herinneringen behooren Uwe colleges, hooggeleerde Chantepie de la Saussaye, zoowel die in de collegekamer als die in uw studeervertrek gegeven. Voor den vormenden invloed, die van uwe lessen uitging, voor uwe vriendelijke tegemoetkoming in den omgang, breng ik u mijnen besten dank.

Ook U, hooggeleerde Pijper en Eerdmans, en U, hooggeleerde Knappert en van Nes, hoogleeraren vanwege de Ned. Herv. Kerk, blijf ik dankbaar voor Uwe lessen en Uwe vriendelijkheid, wanneer ik u persoonlijk mocht ontmoeten. Prof. Lake heeft onze universiteit verlaten. In vriendelijke herinne-

ring blijven mij zijne groote beminnelijkheid en hartelijk medeleven.

U, hooggeleerde Thierry, mijn dank voor uwen vriendschappelijken omgang en gewaardeerden raad, waarvan ik in en buiten uwe colleges partij kon trekken. Dat ik gedurende verscheidene jaren Uwe lessen mocht volgen, zeergeleerde Boeser, is aan mijne studiën op het gebied der aegyptologie zeer ten goede gekomen. Ik ben u daarvoor in de hoogste mate erkentelijk.

De beide semesters, die ik in Duitschland, aan de universiteiten Berlijn en Göttingen, mocht doorbrengen, zijn van groote beteekenis geweest voor mijne algemeen theologische ontwikkeling zoowel als voor mijnen aegyptologischen arbeid. Zeer dankbaar ben ik aan mijne duitsche leermeesters voor hunne lessen en de hartelijke gastvrijheid, den buitenlander bewezen. In het bizonder noem ik Prof. Erman, Prof. Seeberg en Dr. Möller in Berlijn; Prof. Sethe, die mij een groot deel zijner morgenuren schonk, Prof. Titius, Prof. Stange en Prof. Bousset in Göttingen.

Ook blijf ik met dankbaarheid gedenken aan twee mijner leermeesters die overleden zijn: Prof. Wildeboer en Dr. Klauber; de laatste viel als verdediger van zijn vaderland.

Vele vrienden steunden en hielpen mij in mijnen studententijd. Ik breng hun ook thans mijnen dank; in het bizonder denk ik aan hen, die ik vond in het Coll. Theol. c. s. Concordia Res Parva Crescit en in den Göttinger Kreis der D. C. S. V.

INHOUD.

Bladz.

Afkortingen XI
Inleiding 1
De onpersoonlijke kracht 7
De cosmische god. 44
De menschgod 61
Het godsbegrip. Tweedeeling in godsbegrip en wereldvoorstelling. 117
Toevoegsel 150
Lijst van plaatsen uit de Pyramidetexten, welke worden besproken in het werk van J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt 153
Lijst van plaatsen uit de Pyramidetexten, welke in dit proefschrift worden besproken 161

AFKORTINGEN.

Ä. Z. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.

BREASTED = J. H. BREASTED, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. London 1912.

BRUGSCH, Wörterbuch = H. BRUGSCH, Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch. Leipzig 1867 ff.

DOODENBOEK = E. NAVILLE, Das altägyptische Todtenbuch der 18en Dynastie, nebst Einleitung. Berlin 1886.

Proc. = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.

Rec. = Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes.

URK. = Urkunden des ägyptischen Altertums, herausgegeben von G. STEINDORFF.

Pyr. = KURT SETHE, Die altägyptischen Pyramidentexte. Leipzig 1908—10.

De texten zijn in het vervolg aangeduid met de nummers der paragraphen in Sethe's uitgave.

W. = *Wn-ỉs*.
T. = *Ttj*.
P. = *Pjpj* I.
M. = *Mrj-n-rꜥ*.
N. = *Nfr-k3-rꜥ* = *Pjpj* II.

} Namen der in de Pyr. voorkomende koningen.

Waar in de aanhalingen uit de Pyr. zonder nadere aanduiding van „ik, gij, of hij" gesproken wordt, is als regel de koning bedoeld.

Inleiding.

Het is de bedoeling in de volgende bladzijden enkele opmerkingen te maken over het godsbegrip zooals ons dat uit de oud-aegyptische Pyramidetexten is duidelijk geworden, en wel hoofdzakelijk van uit het gezichtspunt der verhouding tusschen god en mensch. Wij bedoelen daarbij geenszins systematische afronding of volledigheid. Immers, eenerzijds leent zich daartoe het godsbegrip zelf niet, vaag en weinig belijnd als het is — van een gods„begrip" kan nauwelijks worden gesproken; anderzijds zien wij in de vaak duistere texten te weinig licht, dan dat wij het zouden wagen op eenige volledigheid aanspraak te maken. Wij hebben eenvoudig medegedeeld datgene, wat ons min of meer duidelijk was geworden en belangrijk genoeg scheen om gezegd, soms ook herhaald te worden. Want voor de duidelijkheid van het geheel moesten wij soms dingen over-, zij het dan anders zeggen. In het bizonder noemen wij hier het boek van Breasted over de aegyptische religie [1]), dat wij eerst lazen, toen het grootste deel van ons werk reeds gedaan was, en dat op voortreffelijke wijze een aantal vraagstukken behandelt, welke ook in dit boek besproken of aangeraakt worden.

Wij beperken ons bij ons onderzoek tot de Pyr., voor-

---

[1]) J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. London. 1912.

eerst om te groote uitgebreidheid der stof te voorkomen. Maar dan ook omdat deze texten als geheel een eigenaardig, op zichzelf staand karakter vertoonen. Zij „furnish us the oldest chapter in human thinking preserved to us, the remotest reach in the intellectual history of man which we are now able to discern" [1]). Het scheen de moeite waard na te gaan welke gegevens dit oudste hoofdstuk, niet slechts in de intellectueele, maar ook in de religieuze geschiedenis der menschheid ons geeft omtrent het begrip van en de voorstellingen aangaande de godheid. Ook hier evenwel hebben wij niet gestreefd naar volledigheid, want ook texten in lateren tijd opgeteekend, bevatten gedachten en wendingen, zeer zeker even oud als die der Pyr. Vooral de „doodkisttexten", door Lacau uitgegeven, en het Doodenboek sluiten wat hunne voorstellingen betreft, nauw bij de Pyr. aan. Het scheen ons echter gewenscht, het onderzoek bij de laatste te bepalen, al hebben wij ons niet angstvallig tot deze texten beperkt. Integendeel: waar zulks pas gaf hebben wij ook texten van latere dagteekening besproken. In het bizonder noemen wij de theologische inscriptie uit Memphis, uitgegeven door Erman [2]), en de liturgische texten, gebruikt in de Osiris-mysteriën, uitgegeven door Junker [3]); de eerste omdat zij naar inhoud en vorm grootendeels oeroud is, de tweede omdat zij, hoewel uit zeer laten tijd stammend, groote verwantschap, soms zelfs letterlijke overeenkomst, met gedeelten der Pyr. vertoonen [4]).

De Pyr. als geheel waren bestemd om den gestorven ko-

---

[1]) BREASTED, p. 84.

[2]) AD. ERMAN, Ein Denkmal memphitischer Theologie. Sitzungsber. d. kön. preuss. Akad. d. Wiss. 1911. XLIII.

[3]) H. JUNKER, Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae. Denkschr. Wiener Akad. LIV. Wien. 1910.

[4]) Vgl. bv. Pyr. 632 met JUNKER, Stundenwachen. S. 61.

ning eeuwig leven te verzekeren [1]), hetzij door tooverspreuken, offerritueel of gebeden en hymnen. Zij zijn dus van uitsluitend funerair karakter en dit mogen wij bij onze beschouwingen niet uit het oog verliezen. Er is ongetwijfeld nog eene andere zijde geweest aan het leven van den Aegyptenaar, ook aan zijne voorstellingen aangaande God. Evenwel valt niet te ontkennen, dat, voorzoover wij weten, het gevoels- en gedachteleven in Aegypte zóózeer door de zorg voor het leven na den dood werd beheerscht, dat wij nagenoeg zeker zijn uit de funeraire texten de belangrijkste zijde van dat gevoels- en gedachteleven te leeren kennen.

Zonder de resultaten van ons onderzoek van voorstellingen uit den tijd der Pyr. alleen tot geldig voor de gansche aegyptische religie in hare ontwikkeling van duizenden jaren te willen maken — wij zullen zelf te vaak zien, hoe sommige latere voorstellingen in de Pyr. nog niet aanwezig zijn —, willen wij er toch op wijzen, hoe weinig in den loop der vele jaren in Aegypte eigenlijk veranderd is. Zoo ergens conservatisme heerscht op religieus, gelijk op elk gebied, dan is het hier. Een man als Borchardt stond bij zijne opgravingen steeds weer verbaasd over dit conservatisme, dat van het Oude Rijk af tot den tijd der Ptolemaeën dezelfde kleederdrachten, godssymbolen, enz. deed voortbestaan [2]). Wat de religieuze voorstellingen betreft, komt hier nog bij, dat bij het reciteeren der formules alles aankwam op het nauwkeurig vasthouden aan den letterlijken text. Daarvan — van het kennen der formules — was het bereiken van het eeuwige leven afhankelijk [3]). Er werd dus nooit iets in den bestaanden schat van texten veranderd

---

[1]) Vgl. Breasted, p. 88 sqq.

[2]) L. Borchardt, Grabdenkmal des Königs Ne-user-reс. Leipzig 1907. S. 91 f.

[3]) Zie bv. Pyr. 141.

maar nieuwe werden naast de oude geplaatst, het nieuwe drong in het oude binnen. Deze overweging deed er ons ook van af zien eenige poging te wagen tot onderscheiding der Pyr. naar chronologischen maatstaf. Wèl zullen wij zien, dat verschillende elementen, — wij denken aan de Osiris- en Re-texten —, duidelijk zijn te onderscheiden, maar het kan niet zonder meer worden uitgemaakt, welke elementen de oudere zijn [1]). Wij namen de texten daarom liever zooals zij zich aan ons voordoen.

Ook overigens zullen wij ons zooveel doenlijk van het vragen naar herkomst, oorspronkelijk karakter, historischen voorrang, enz. van voorstellingen of begrippen onthouden. Met eenige zekerherd valt daaromtrent gewoonlijk niet te spreken. En belangrijker dan de vraag naar den oorsprong eener godsidee, naar de herkomst eener voorstelling aangaande de krachten in de wereld werkzaam, schijnt ons het onderzoek naar de rol, welke deze begrippen en voorstellingen, zooals zij in onze texten leven, in het denken der menschen gespeeld hebben. Het psychologisch element staat dus bij ons onderzoek op den voorgrond. Wij vragen niet: waar komen deze begrippen vandaan? maar: wat heeft men er zich bij gedacht?

Hierbij zullen wij w. i. w. in het oog moeten houden, dat tusschen ons denken en dat der Aegyptenaren een zeer groote afstand ligt, en dat wij niet dan uit de verte en bij benadering kunnen pogen hunne begrippen in onze moderne categoriën om te zetten en na te denken. Er zijn

---

[1]) Terecht meent H. TH. OBBINK, Over oud-aegyptische voorstellingen aangaande dood en leven. Nijmegen 1913, dat wij de juistheid van Breasted's bewering dat de Osirische voorstellingen eerst later in de Re-voorstellingen zouden zijn binnengedrongen, niet kunnen nagaan. Het eenige wat wij weten is, dat tusschen beide voorstellingstypen naast groote overeenkomst, ook ingrijpend verschil bestond, zie onze hoofdstukken II en III.

wellicht weinig religieuze texten, die naar taal en inhoud zoo duister zijn als de Pyr. Het is ons bij de lezing, of wij ons in eene geheel andere wereld bevinden. Slechts met moeite dringen wij tot den zin door. Wij vinden evenwel eene tamelijk ver gaande analogie van uitdrukkings- en denkwijze in sommige religieuze texten van andere volken, bv. in die der Mexicaansche Indianen, ons door Preuss medegedeeld [1]). En mits wij nauwkeurig opletten, valt er voor ons ook uit de Pyr. te leeren. Daartoe diene onze bescheiden poging.

Twee punten, waarop wij gansch anders denken dan de zg. primitieve mensch, anders ook dan de Aegyptenaar uit den tijd der Pyr., en die dientengevolge het verstaan der texten bemoeilijken, zijn o. i. deze. Vooreerst is de religie in de Oudheid zoowel als bij de zg. primitieven onlosmakelijk en met vele banden met het gewone leven van elken dag verbonden. Geene levenshandeling, ook de gewoonste en minst verhevene niet, heeft plaats zonder dat daarbij religieuze momenten optreden. Het gansche leven is van religie vervuld [2]). De koning bv. als hoogste uiting van dit leven is — in onze begrippen — evengoed eene politieke als eene religieuze macht [3]).

In de tweede plaats is ons denken niet, gelijk dat van den Aegyptenaar nog in zeer sterke mate, magisch. De gebeurtenissen des levens worden in onderling verband gebracht op eene wijze, die sterk verschilt van onze logica. Het causaal verband wordt vaak vervangen door een voor

---

[1]) K. Th. Preuss, Die Nayarit-Expedition I. Die Religion der Cora-Indianer. Leipzig 1912.

[2]) Breasted, p. 4: »Life not only touches religion at every point, but life, thought, and religion are inextricably interfused in an intricate complex of impressions from without and forces from within”.

[3]) Vgl. de gelijksoortige toestanden in het prehelleensche Griekenland, R. Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer égée. Paris 1910. p. 200.

ons niet duidelijk mystiek verband. Dingen worden met elkander verbonden, welke naar onze begrippen niets met elkaar te maken hebben. Deze omstandigheid bemoeilijkt het onderzoek zeer, maar mag ons toch niet afschrikken, ook wanneer wij in aanraking komen met voorstellingen of gebruiken, welke ons onzinnig of barbaarsch voorkomen. Al ware het slechts omdat de mensch zich, naar Preuss treffend opmerkt, juist door deze vrijheid van combinatie der verschijnselen, verheft boven het dierlijk instinct. „Was uns als widersinnig erscheint, ist in Wahrheit der Keim für Alles Grosse und Herrliche, für Religion und Wissenschaft" [1]). Zoo wij goed toezien, zal ons dan misschien blijken, dat de niet-logische denkwijze ook in onze begrippen — met name de religieuze — eene blijvende plaats inneemt.

---

[1]) K. Th. Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig u. Berlin 1914. S. 8. Zie ook: E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912. p. 3.

I.

De onpersoonlijke kracht.

Alvorens wij er toe overgaan verschillende typen van aegyptische goden, zooals wij die vinden in de Pyr., te beschrijven, moeten wij een hoofdstuk wijden aan eene voorstelling, die wij, zooals zal blijken, niet van de godsvoorstelling kunnen scheiden, maar die toch eene afzonderlijke plaats vraagt. Wij bedoelen de voorstelling van onpersoonlijke krachten in den mensch en elders werkzaam.

Als zoodanig vraagt het eerst onze aandacht de zg.

Ka (*k3*).

Dat wij hier met een goddelijk wezen te doen hebben, blijkt uit het feit, dat de ka genoemd wordt op één lijn met verschillende goden:

> „Uw wierook is de wierook van Horus, uw wierook is de wierook van Seth enz., uw wierook is de wierook van uwen ka". (Pyr. 28).

Eene goddelijke macht dus, maar zonder zelfstandig karakter. Iedere mensch, iedere god heeft zijnen ka, zonder dat deze bestaat los van de persoon met wie hij verbonden wordt. Het is altijd: uw, zijn ka. Van eenen persoonlijken aard van den ka kan men dus moeilijk spreken [1]). Eer heeft

---

[1]) Met »persoonlijk" bedoelen wij hier alleen datgene wat door eenen eigennaam, zelfstandig bestaan, enz. van het andere gescheiden is;

men den indruk, dat met den ka eene kracht bedoeld wordt die w. i. w. in menschelijke gedaante wordt afgebeeld, en misschien ook gedacht, maar toch zonder dat daarom aan een persoonlijk wezen wordt gedacht. Evenmin als wij dit doen, wanneer wij spreken van iemands ziel, ook al kennen wij deze onder zekere omstandigheden een zelfstandig bestaan toe; terwijl het geheel iets anders is, wanneer wij ons voorstellen, dat een geest in iemand huist.

Dit onpersoonlijk karakter van den ka wordt ons duidelijk wanneer wij zien, hoe door de Aegyptenaren sommige personen met meerdere ka's worden bedacht. In de eerste plaats de koning:

„De ka's van W. zijn achter hem" (Pyr. 396) [1].

Dit geldt ook van de goden. In later tijd komen zelfs vaste getallen voor. Zoo bezit Re zeven of veertien ka's [2].

Naarmate men dus machtiger was, bezat men meer ka's. Nog sterker: ook tusschen de ka's onderling schijnt een quantitatief verschil mogelijk. Waartoe heet het anders tot de overstrooming, Ageb:

„O gij, wiens ka groot is, ... geef T. iets groots" (Pyr. 560).

Een ka is dus iets, waarvan men meer of minder kan hebben, eene kracht, die in meerdere of in mindere mate aanwezig kan zijn.

Eene kracht, en wel eene die helpt, beschermt, machtig maakt, versterkt. Dit blijkt in de Pyr. tallooze malen uit

---

niet ons moderne persoonlijkheidsbegrip, waarvan G. J. Thierry, De religieuze beteekenis van het aegyptische koningschap. I De titulatuur. Leiden 1913. blz. 35 v. aantoont, dat het niet op de oude voorstellingen past.

[1]) Vgl. Thierry, Titulatuur blz. 29.

[2]) F. W. von Bissing, Versuch einer neuen Erklärung des Kai. Ber. Münch. Akad. 1911. S. 5. u. A. 8.

de begrippen, die parallel met de ka worden gebruikt. Bv. op de zooeven reeds genoemde plaats:

„De ka's van W. zijn achter hem;.... zijne goden zijn op hem; zijne uraeusslangen zijn op zijnen schedel; zijne geleidsters (slangen) zijn op zijn voorhoofd; die zijnen ba aanschouwt is de vuururaeus. Zijne *wśr*-schepters beschermen hem" (Pyr. 396).

In de uraei zetelt des konings verdelgende kracht. Iets dergelijks moeten dus ook de ka's beteekenen. Elders wordt de ka genoemd tegelijk met de teekenen der koningsheerschappij:

„Het gaat W. goed met zijnen ka, W. leeft met zijnen ka; zijne schort is op hem, zijn geesel is in zijne hand, zijn *ꜥb3*-schepter is in zijne vuist" (Pyr. 338).

Ook parallel met *wśr-t*, kracht:

„T. is gekomen, hij heeft uwe kracht weggenomen, o goden; T. is genaderd, hij heeft uwe ka's onderjukt" (Pyr. 512).

„O N., verhef den ka achter u, verhef leven (*ꜥnḫ*) achter u, verhef heil (*w3ś*) achter u" (Pyr. 1822).

Eindelijk wordt de ka ook genoemd samen met het hart:

„Gij bezit uw hart, gij bezit uwen ka" (Pyr. 1869).

Dit alles wijst er op, dat de ka zijnen bezitter macht verschaft, hem in staat stelt zijne levensfuncties uit te oefenen, hem maakt tot eenen in meerdere of mindere mate levende. Bevestigd wordt dit door eene reeks plaatsen, waar van den ka en zijnen bezitter gezegd wordt, dat zij eten of waar beide vermaand worden tot eten.

„Reinig u, uw ka reinige zich, uw ka zette zich neder; hij ete brood met u" (Pyr. 789).

Ook parallel met den *i3ḫw* (waarover later):

„Verhef u, *i3ḫw* van P., zet u, opdat gij ete; uw ka zette zich, opdat hij ete brood en bier met u" (Pyr. 1357).

Elders eet de ka niet alleen, maar brengt ook het voedsel aan zijnen bezitter:

„O ka van T., breng (datgene) waarvan T. met u ete" (Pyr. 564).

Dat de ka verband houdt met het materieele leven, dit onderhoudt en er de voorwaarde toe is, blijkt zeer duidelijk uit eene aanroeping van Nut:

„Nut, gij zijt opgegaan als koning van Nederaegypte, door uwe macht over de goden, en hunne ka's, en hunne leden, en hunne spijzen, en al hunne have" (Pyr. 824).

Hier wordt de ka dus op eene lijn gesteld met de meest elementaire voorwaarden tot leven: ledematen en spijze [1]). Hoe men zich den ka dacht, zij het in later tijd, blijkt dan verder uit eenige der namen, in gebruik voor de zeven of veertien ka's van Re, waarover wij boven spraken. Daaronder treffen wij bv. aan: *wśr*, macht; *śpd* [2]); *d̠d*, bestendigheid; *ptr*, het gezicht; *śd̠m*, het gehoor [3]). De veertien ka's moeten den god blijkbaar in staat stellen tot verschillende levensfuncties; zij maken dat hij is, wat hij is: levend, gezond en machtig.

Wij hebben thans genoeg gezien om ons van uit de gezichtspunten die de Pyr. aangaande den ka bieden, te orienteeren in de zeer verschillende theorieën, die over dit onderwerp reeds zijn verkondigd. De opvatting van Maspéro, dat de ka „double" van den mensch is, vonden wij niet bevestigd, maar ook niet weerlegd. De bewijzen voor het ongetwijfeld juiste in deze karakteristiek van den ka zoeke men eerder in de afbeeldingen, dan in onze texten. De

---

[1]) Pyr. 563 worden naar het schijnt »het veld van uwen ka" en het »spijs(*ḥtp*)veld" promiscue gebruikt.

[2]) Zie beneden blz. 31.

[3]) von Bissing, a. a. O.

gedachte, door Steindorff uitgesproken [1]), dat de ka een met den mensch gelijktijdig geboren, hem overlevende, beschermende geest zou zijn, eene soort genius, bevat waarheid in zooverre op het beschermend, helpend karakter van den ka de nadruk wordt gelegd. De benaming „Schutzgeist", genius, echter legt o. i. te veel persoonlijks in het begrip. Met eene soort demon hebben wij allerminst te maken.

Om den ka met Loret en Moret tot een totem te maken [2]), hebben wij naar ons schijnt geene voldoende reden. Immers het feit, dat de ka eigenschappen bezit, welke ook den totem toegekend worden, kan er op zichzelf niet toe leiden het toch reeds zoo moeilijk te definieeren totembegrip naar Aegypte over te brengen; te meer waar de ka als „signe de ralliement, marque distinctive" nog niet voldoende duidelijk schijnt gedemonstreerd.

Nader komt Breasted bij de waarheid, wanneer hij den nadruk legt op het verband van den ka met het doodenrijk [3]), al ontkent hij daarbij o. i. ten onrechte, dat de ka een stuk van de persoonlijkheid des menschen is, en beperkt hij zijne rol, evenals Steindorff, tot die van den beschermgeest.

Geheel schijnt in den gedachtekring der Pyr., voorzoover die ons duidelijk werd, te passen de opvatting, die von Bissing en ook Erman verkondigen [4]): de ka is dat deel

---

[1]) G. STEINDORFF, Der Ka und die Grabstatuen. Ä. Z. 48. 1911. S. 152 ff. Vgl. ED. MEIJER, Geschichte des Altertums. I. 2³. Stuttgart u. Berlin 1913 § 170 u. A. THIERRY, Titulatuur blz. 36. Zie voor de tamelijk uitgebreide litteratuur over den Ka: G. MASPÉRO, Le Ka des égyptiens, est-il un génie ou un double? Memnon 6. 1912. S. 125 ff., eene scherpe en vaak zeer aannemelijke critiek op Steindorff's artikel.

[2]) A. MORET, Mystères égyptiens. Paris 1913. p. 201. 212 ss. Vgl. ook ACTES du IVe Congrès International d'Histoire des Religions. Leide 1913. p. 91 ss.

[3]) BREASTED, p. 52 sq.

[4]) VON BISSING, Versuch S. 4. AD. ERMAN, Ä. Z. 43. 1906. S. 14.

van den mensch, dat met het voedsel te maken heeft, hem in staat stelt voedsel op te nemen, en in zooverre het levensprincipe, de levenskracht. Of met Erman: „Die Lebenskraft, die bei seiner Geburt ihm verliehen wird, und die durch das Essen weiter erhalten wird".

De levenskracht dus die den menseh in stand houdt, of zooals het reeds in 1896 door Prof. Kristensen werd gezegd [1]: „de levensgeest, die met voedsel gevoed wordt en den ondergang verhindert: het gepersonificeerde animale leven".

Het levensbeginsel in den mensch is ook de voorwaarde tot leven; zonder voedsel, zonder de kracht die de spijs geeft, is geen leven mogelijk. Eene verwijdering van den ka heeft dan ook den dood van zijnen bezitter tengevolge:

> „Horus heeft de schenkels uwer vijanden uitgezocht; hij heeft ze u gesneden gebracht; hij heeft hunne ka's van hen verwijderd" (Pyr. 653).

Horus heeft hen dus blijkbaar gedood. Omgekeerd wordt als uitdrukking van innige gemeenschap de verhouding van den ka tot zijnen bezitter gebezigd:

> „Horus is niet verre van u, gij zijt zijn ka" (Pyr. 610).

En als bewijs, dat het den doode goed gaat, wordt hem voorgehouden:

> „Gij roept uwen ka, gelijk Osiris", (Pyr. 63).

d. w. z. gij hebt de kracht, waarop uw leven berust, evenals Osiris, vlak bij de hand.

In dit verband wordt het nu ook duidelijk, waarom de ka zoo vaak in verband wordt gebracht met het leven na dit leven, waarom een doodenpriester eenvoudig *ḥm-k3*, d.i. ka-dienaar heet, waarom in den oudsten tijd van het ka-huis

---

[1]) W. B. Kristensen, Aegypternes forestillinger om Livet efter Döden i forbindelse med guderne Ra og Osiris. Kristiania 1896. p. 14.

van den doode wordt gesproken [1]). Immers het leven van den doode is voor het aegyptisch bewustzijn het meest intense leven, het leven bij uitnemendheid. Van den doode geldt eerst recht, dat hij eenen ka heeft, d.w.z. eene levenskracht, die hem ondersteunt, voedt en voor alle onheil behoedt. Zoo kan het ons dan ook niet verwonderen, wanneer het in de oudste texten van den overledene heet:

„P. gaat tot zijnen ka, naar den hemel" (Pyr. 1431) [2]).

„Gaan met zijnen ka" is eene staande uitdrukking, om aan te duiden, dat iemand in het bezit is van veel levenskracht; in het bizonder wordt zij gebruikt van goden en dooden:

„Wie gaat, gaat met zijnen ka; Horus gaat met zijnen ka, Seth gaat met zijnen ka", enz. (Pyr. 17) [3]).

„Gaan met (of tot) zijnen ka [4]) schijnt een bizonder voorrecht der goden, dat nu ook den doode ten deel valt,

---

[1]) W. M. Flinders Petrie, The Royal Tombs of the first dynasty. London 1900 sq. II p. 8, 10. Vgl. R. Weill, Les Origines de l'Egypte pharaonique. Paris 1908. p. 149. Maspéro, Memnon 6. S. 137 meent, dat de *ḥ3-t k3* meer een kasteel is voor den doode, gelijk ook de levende er meerdere bezat, dan een gewoon huis; zij behoort tot de domeinen, die in het onderhoud van den doode voorzien.

[2]) Vgl. Breasted, p. 53.

[3]) Vgl. Pyr. 826. 1431.

[4]) De voorzetsels *ḥnc*, met, *ḫr*, bij, tot, en *n*, tot, worden afwisselend gebruikt. Maspéro, Memnon 6. S. 131. A. 3 handhaaft tegen Erman en Steindorff de vertaling »passe avec son ka" voor alle gevallen, daar *ḫr* nimmer »tot" zou beteekenen. De variant *n* kan echter niet door »bij", »avec" vertaald worden, maar slechts door »tot" (Ad. Erman, Ägyptische Grammatik[3]. Berlin 1911. § 444: *n* = »zu jemand kommen, nur bei Personen"). Beide beteekenissen moeten dus worden erkend, daar *ḥnc* niet anders dan »met" kan beteekenen. Wie sterft gaat tot zijnen ka, d. w. z. hij wordt nog intenser leven deelachtig; hieruit volgt evenwel niet, dat hij hier op aarde zonder ka was; tusschen dit leven en het hiernamaals wordt niet gescheiden. (Maspéro, S. 130). De eigenlijke dood, die den vijanden wordt toegedacht, is verwijdering van den ka (Pyr. 653).

„Gij maakt uw monument (?) in het spijsveld, onder de goden, die gaan tot hunne ka's" (Pyr. 1165).

„Uwe reinheid is de reinheid der goden, die gaan met (tot) hunne ka's" (Pyr. 829).

De ka wordt dus door het sterven des menschen niet beinvloed; integendeel, hij is levenskracht en -voorwaarde vooral nà den dood. Wij lezen:

„Wanneer ik sterf, is mijn ka machtig" (Pyr. 1055 in den oudsten text).

Juist het intense, het eigenlijke leven, dat door den dood is heengegaan, wordt door den ka gevoed en berust op zijne werkzaamheid. Zoo is het niet alleen bij den overledene, ook bij den koning, die, krachtens zijne waardigheid, eigenlijk reeds tot het doodenrijk behoort [1]). „Wat de ka doet" is eene aanduiding van de regeering van den vorst. Zijn ka regeert. De koningin Hat-schepsut wordt genoemd:

„verhefster van hare koninklijke waardigheid en van wat haar ka doet";

terwijl verderop in denzelfden text gesproken wordt van

„de uitstekende daden uwer ka's" [2]).

Het koninklijk leven wordt, gelijk het goddelijk gedragen door den ka of de ka's, het levensprincipe. De koning heet dan ook de eerste van de ka's der levenden, d. i. zijner onderdanen:

„Ik geef u alle leven en geluk, alle gezondheid, alle heil, alle bestendigheid, opdat gij de eerste der ka's van alle levenden zijt, terwijl gij zijt opgegaan op den troon van Horus, in eeuwigheid" [3]).

---

[1]) Zie Thierry, Titulatuur blz. 33.

[2]) Urk. IV. 255. Vgl. J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt. Chicago 1906—'07. II § 235: »That which the ka does, is to reign; the phrase is not uncommon".

[3]) L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Śaȝḥw-reᶜ. Leipzig 1910—'13. II Abb. Bl. 5. Text S. 80 f. Vgl. L. Borchardt, Grabdenkmal des Königs Nefer-ir-ki-reᶜ. Leipzig 1909. S. 28 f.

De koning is de eerste der ka's zijner onderdanen, d. w. z. hij bezit de grootste levenskracht, het meest intense leven.

Als de ka het levensbeginsel is, het meest noodzakelijke en onmisbare dus, dan kan het ons ook niet verbazen, wanneer, zooals wij boven reeds vluchtig opmerkten, om de onafscheidelijkheid, het onlosmakelijk verbonden zijn, ja de identiteit van twee personen duidelijk te maken, gezegd wordt, dat de een de ka is van den ander. Juist zooals wij tot eenen beminde zouden zeggen: gij zijt mijn leven; of, zooals het in een religieus gezang heet: „Jezus, leven van mijn leven".

Wij lezen aan het einde van eenen text, die de vereeniging met en de nabijheid van Horus en diens kinderen doet uitkomen:

> „Horus heeft voor zijnen ka in u gemaakt, dat gij tevreden zijt" (Pyr. 647) [1].

Beider levensprincipe is hetzelfde geworden, zij zijn één. Elders:

> „Gij (Atum) hebt uwe beide armen achter hen (Schu en Tefnet) geplaatst, wegens den ka; immers is uw ka in hen" (Pyr. 1653).

Heeft men denzelfden ka als een god, dan kan die god niet alleen niet schaden, maar hij moet beschermen.

> „Horus heeft u beschermd, doordat gij tot zijnen ka werdt" (Pyr. 1832) [2].

Het beste is dus „de ka van alle goden" te zijn. Men heeft dan niets te vreezen en geniet aller bescherming:

> „Osiris, gij zijt de ka van alle goden" (Pyr. 1609) [3].

Nog duidelijker:

> „Gij (Keb) zijt de ka van alle goden; zij worden u

---

[1]) = Pyr. 582.
[2]) = Pyr. 1609.
[3]) = Pyr. 1831.

> gebracht, opdat gij hen neemt, hen doet leven, gij doet Osiris M. leven; gij zijt god, daar gij machtig zijt over alle goden" (Pyr. 1623).

Van Keb als ka der goden, is hun leven afhankelijk. Hunne levenskracht is in hem geconcentreerd. Re wordt in éénen adem de vader en de ka van den doode genoemd, beide als aanduidingen van nauwe verwantschap:

> „Boodschap komt tot u van uwen ka; boodschap komt tot u van uwen vader; boodschap komt tot u van Re" (Pyr. 136) [1].

Wij hebben dus den ka leeren kennen als eene onpersoonlijke kracht van welke het voortbestaan van zijnen bezitter afhankelijk is: het goddelijk levensbeginsel, dat zijnen drager voedt en onderhoudt.

Met deze beteekenis komt de etymologische verwantschap van het woord *k3* zeer wel overeen. Immers het is ontwijfelbaar, dat wij hier samenhang hebben te zoeken met *k3w*, spijzen, voedsel, wellicht ook met den naam van den krachtigen stier, *k3* [2]. Dat ook verband mogelijk is met *k3-t*, arbeid en *k3-j*, denken, zooals Thierry vermoedt, kan geene verwondering wekken [3]. Want waar wij met deze

---

[1] Iemands ka zijn beteekent over iemand macht hebben, immers bron zijn van zijne levenskracht: hieruit is het ook te verklaren, wanneer Osiris de ka van Seth wordt genoemd. De god heeft zijnen vijand geheel in zijne macht, zie Breasted, p. 53. Deze verklaring is althans eenvoudiger en waarschijnlijker, dan die van Obbink, op. cit. blz. 17, die in Osiris den ka der natuur (d. i. Seth?) ziet. Nog waarschijnlijker evenwel lijkt het ons, dat de bedoelde plaats anders vertaald moet worden: »Horus is gekomen om u te *ip*; hij heeft Seth voor u geslagen, gebonden; immers gij zijt zijn (d. i. Horus', niet Seth's) ka, (Pyr. 587). Horus' hulp wordt dan gemotiveerd door zijne nauwe verwantschap met Osiris, evenals Pyr. 582. 647. 1609. 1623.

[2] Kristensen, Livet p. 15. von Bissing, a. a. O. Thierry, Titulatuur blz. 39.

[3] ibid. Bij Erman, Denkmal memphitischer Theologie, S. 937 ff. wordt *k3-j*, denken, geschreven met teeken *D* 46.

begrippen oogenschijnlijk een geheel ander, meer geestelijk terrein betreden, dan dat waarop wij ons met de woorden *k3* en *k3w* bevinden, — verliezen wij niet uit het oog, dat geestelijk en stoffelijk voor den Aegyptenaar onbekende begrippen waren, dat het ééne leven niet gedeeld werd gedacht, en dus ook niet de levenskracht [1]).

De Ba (*b3*).

Ook hier hebben wij te doen met een goddelijk wezen. Nog sterker dan uit de rol, die de zielen van Buto, El Kab en Heliopolis in het oude ritueel spelen, blijkt dit uit de herhaalde samenkoppeling van de goden der zuidelijke, noordelijke en westelijke windstreken met de zielen van het oosten.

> „Seth en Nephthys, ijlt, verkondigt aan de zuidgoden en hunne *i3ḫw*, ... Osiris en Isis, ijlt, verkondigt aan de noordgoden en hunne *i3ḫw*, ... Thoth, ijl, verkondig aan de westgoden en hunne *i3ḫw*, ... Horus, ijl, verkondig aan de oostzielen en hunne *i3ḫw*" (Pyr. 152 vv.).

Hetzelfde nog in zeer laten tijd in den tooverpapyrus Harris:

> „De oostzielen huldigen u, zij jubelen door den glans van uwe schijf" [2]).

Evenals de ka bezit de ba blijkbaar in zooverre eenige zelfstandigheid als hij onderscheiden wordt van zijnen bezitter; het schijnt niet geheel van zelf te spreken, dat iemand eenen ba heeft, zooals dat bv. bij ons begrip „ziel" het geval zou zijn.

> „Gij hebt uwen ba bij u (Pyr. 2201).

> „Gij hebt uwen ba in uw binnenste, gij hebt uw *sḫm* achter u.... Uw ba is tot u gekomen onder de

---

[1]) Zie beneden.

[2]) F. Chabas, Le Papyrus magique Harris. Châlons sur Saone 1860. V, 5.

goden, uw *sḫm* is tot u gekomen onder de *i3ḫw*" (Pyr. 752 vv.).

In sommige gevallen worden de *b3w* tot bepaalde goddelijke wezens; bv. wanneer de kinderen van Horus zijne *b3w* genoemd worden:

„Tot u kwam Horus, voorzien van zijne *b3w*, Hapi, Duamutef, Amset en Kebehsenuf" (Pyr. 2101).

Hier bezit de ba dus eene tamelijk groote mate van zelfstandigheid. Gewoonlijk echter is hij, evenals de ka, slechts eene naamlooze kracht verbonden met eene persoon, en door een bezittelijk voornaamwoord aan die persoon verbonden:

„De *i3ḫw* volgen mij, door mijnen ba" (Pyr. 1144).

Gelijk het nu mogelijk was te spreken van eenen „grooten ka", zoo schijnt men ook van de kracht „ba" meer of minder te kunnen bezitten. Zij is eene onpersoonlijke substantie, die grooter of kleiner is, waarvan men dan ook in den comparatief kan spreken.

„Horus is meer ba (bezielder) dan hij (uw vijand") (Pyr. 580).

Met ons woord „ziel" komen wij hier niet uit; men kan niet meer ziel hebben dan een ander, wèl bezielder zijn; het meest voor de hand ligt het te spreken van het bezit van meer of minder zielestof [1]).

Vandaar dan ook, dat de ba evenals de ka in den pluralis voorkomt, ja geworden is tot eene soort collectief-begrip *b3w*. Wij behoeven hier niet te denken aan meerdere ba's in ééne persoon vereenigd, evenmin als wij geneigd zijn aan éénen mensch meerdere geesten toe te kennen, terwijl wij toch spreken van iemands „levensgeesten". Maar bij de onpersoonlijk gedachte kracht past het collectief zeer goed. Van de nederaegyptische kroon wordt gezegd:

---

[1]) Zie beneden.

„Groot in *b3w*, veelvuldig in *wnw*" (Pyr. 901).

Erman vertaalt den pluralis *b3w*, die in het bizonder van den koning gebruikt wordt, eenvoudig door „Macht, Ruhm" [1]). Evenals bij den ka zouden wij liever spreken van levenskracht. Want ook de ba geeft kracht, is kracht. Naast en afwisselend met vele andere krachten, die wij nog bespreken moeten, komt hij in de texten voor. Zoo bv. naast de verschrikking en de tooverkracht, die van den koning uitgaan:

> „Zijne *b3w* zijn op hem, zijne verschrikking is aan zijne beide zijden, zijne tooverkracht (*ḥk3w*) is aan zijne voeten" (Pyr. 477).
>
> „Zijn ba heeft hem gebracht (naar den hemel) zijne tooverkracht heeft hem uitgerust" (Pyr. 250).
>
> „(De witte kroon) verspreidt uwe verschrikking.... (de roode) maakt uwe *b3w*" (Pyr. 900 vv.).

Herhaaldelijk vinden wij den ba parallel met het straks te bespreken begrip *śḫm*:

> „Gij hebt uwen ba in u, uw *śḫm* achter u" (Pyr. 2010).
>
> „Gij zijt ba (machtig), gij zijt *śḫm* (id.)" (Pyr. 162).

Osiris heet

> „ba onder de *i3ḫw*, *śḫm* in zijne (vereerings) plaatsen" (Pyr. 215) [2]).

Wie voorzien is van eenen ba, is dus bezield, vol kracht. Zoo wordt men bv. tot *i3ḫw* [3]) door het bezit van den ba:

> „Deze machtige werd tot *i3ḫw* wegens zijnen ba" (Pyr. 789).

De doode heet *i3ḫw*

> „door zijnen ba" (Pyr. 1782).

De *i3ḫw* zijn goddelijke wezens. Het causatief *ś-i3ḫ* be-

---

[1]) Ad. Erman, Aegyptisches Glossar. Berlin 1904. S. 36.

[2]) Vgl. Pyr. 2108. 1724.

[3]) Zie beneden.

teekent eene soort vergoddelijking. Deze heeft plaats door den ba. Weer elders is ba parallel met *śpd* (scherpte)[1]:

„Gij gaat uit tegen hen, voorzien van ba, voorzien van *śpd*" (Pyr. 1534).

Van welken aard de kracht is die de ba vertegenwoordigt, blijkt uit plaatsen als:

„(Horus) heeft hem (den vijand) zijn (Horus') oog ontrukt en het u gegeven, opdat gij er door ba zoudt zijn, opdat gij er door *śḫm* zoudt zijn, eerste der *i3ḫw*" (Pyr. 578 v.).

„De geur van het Horusoog is voor u, gij zijt er ba door, gij zijt er *śḫm* door, gij zijt er *w3š*[2] door" (Pyr. 2075).

Het Horusoog vertegenwoordigt in de Pyr. de verschillende offerzaken, spijzen, kleederen, reukwerk, enz., datgene, waardoor de doode bestaat, voedsel, e. d. De bezieldheid, het voorzien zijn met ba, liever *b3w*, wordt dus bereikt door voeding. Iemands zielestof wordt vermeerderd, versterkt, door de eenvoudige middelen van levensonderhoud.

Vonden wij tot nu toe veel overeenkomst met den ka, ook wat betreft zijn verband met het leven na dit leven vertoont de ba verwante trekken. De doode zelf wordt uitdrukkelijk ba genoemd, Pyr. 1205; welk begrip hier dus weer meer zelfstandig gedacht is, en dienovereenkomstig in twee der drie lezingen met het teeken voor god gedetermineerd[3].

De doode vaart ten hemel, maar er wordt bijgezegd, dat hij zulks doet als ziel:

---

[1]) Zie beneden blz. 31.
[2]) Zie beneden blz. 30.
[3]) Dit tegen STEINDORFF, Ä. Z. 48 S. 153, die slechts den ka voor goddelijk houdt. Ook MASPÉRO, Memnon 6. S. 127 f. haalt plaatsen aan, waar ba met het godsteeken is gedetermineerd.

„(De goden) nemen u ten hemel, door (als?) uwen ba, terwijl gij door hen ba zijt” (Pyr. 799).

Osiris, de funeraire god bij uitnemendheid, wordt bij voorkeur ba en *śḫm* genoemd:

„Osiris, deze ba in *Ndi-t* (doodenverblijf), deze *śḫm* in de groote stad” (Pyr. 2108).

Verband met de onderwereld zien wij ook daarin, dat de slang, het dier dat uit de aarde kruipt, en dus uit de onderwereld komt, ba genoemd wordt:

„Horus spant zijne negen bogen tegen dezen ba, die uit de aarde komt” (Pyr. 673).

Men zou zich evenwel vergissen, wanneer men nu meende, dat het begrip „ba” uitsluitend paste op datgene wat niet van deze wereld is; ongeveer zoo als ons begrip „geest”. Vooreerst dragen onze texten een overwegend funerair karakter, zoodat in dit opzicht niets met zekerheid uit hun getuigenis is af te leiden. Maar dan maakten de Aegyptenaren ook lang niet zulk een streng onderscheid tusschen dit leven en dat na den dood als wij, zeker niet waar het den koning betrof, zooals in onze texten. Immers ook het leven na den dood was leven, zelfs nog veel krachtiger en intenser leven dan het aardsche. Het leven houdt nimmer op, de dood wordt eigenlijk niet erkend [1]). Het heet dan ook:

„Gij gaat op als *Wpiw*; als ba voor de levenden, als *śḫm* voor de *i3ḫw*” (Pyr. 1913).

De *ʿnḫw*, levenden, zijn bijna altijd de nog op aarde vertoevende onderdanen des konings.

Vatten wij samen hetgeen de Pyr. ons aangaande den ba leeren, dan zien wij dat deze evenals de ka eene onpersoonlijke goddelijke levenskracht is, waarvan men meer of minder kan bezitten, en die den bezitter macht geeft, die hem doet leven:

---

[1]) Zie beneden Hoofdstuk IV.

„Gij leeft door uwen ba” (Pyr. 1943).

Door verschillende kleine trekken onderscheidt de ba zich van den ka. Zoo is het verband met de andere wereld, hoewel aanwezig, minder sterk uitgesproken. Eene uitdrukking analoog aan „tot zijnen ka gaan” vinden wij niet. Ook hebben wij geene aanwijzing, dat de *b3w*, gelijk de *k3w* als afzonderlijke wezens gedacht werden, bv. in vogel-, gelijk de *k3w* in menschvorm. De ba schijnt nog onpersoonlijker gedacht. Anderzijds wordt af en toe het woord *b3* van de persoon zelf gebezigd, gelijk in het bovenaangehaalde voorbeeld van Osiris.

In hoofdzaak evenwel hebben wij in den ba eene gelijksoortige kracht te zien als in den ka.

Śḫm.

Oorspronkelijk schijnt het voorwerp, dat *śḫm* heet (S 50) eene soort hamer of schepter te zijn [1]). Of nu van den beginne aan met het *śḫm*-voorwerp eene goddelijke macht verbonden is geweest, dan wel of, zooals Spiegelberg en Kees willen, de schepter des konings als symbool van macht eene „Verkörperung seines göttlichen Wesens” [2]) beteekende, en *śḫm* zoo tot eene uitdrukking voor kracht, het verbum *śḫm* tot de waarde: machtig zijn, zich meester maken, kwam, — willen wij hier niet onderzoeken. Zeker is, dat, hoe zeer ook de notie van macht in het begrip *śḫm* aanwezig is, dat toch in verreweg de meeste gevallen in de

---

1) W. Spiegelberg, Der Stabkultus bei den Aegyptern, Rec. 25. 1903. p. 184. Id., Zum aegyptischen Stabkultus. Rec. 28. 1906. p. 163 s.

2) Spiegelberg, Rec. 25. p. 184 ss. Vgl. ook H. Kees, Der Opfertanz des aegyptischen Königs. Inaug. diss. München 1912. S. 14: »In dieser Rolle werden die Symbole derjenigen Eigenschaften, die dem König seine Herrschaft, seine Macht über die Feinde verschaffen, zugleich Schutzsymbole, genau wie andre Szepter, weil deren Besitz dem König oder dem Gott die Macht verbürgt und ihn vor seinen Feinden schützt”.

Pyr. eene beteekenis heeft, meer analoog aan degene, welke wij voor ka en ba vaststelden.

Op eene enkele plaats wordt *śḫm* in de concrete beteekenis „schepter" gebruikt:

„Horus heeft u deze zijne vier kinderen gegeven; uw *śḫm* is over hen" (Pyr. 1828),

waar de verticale streep achter het woord *śḫm* het waarschijnlijk maakt, dat de oorspronkelijke beteekenis bedoeld is, die in het teeken is uitgedrukt [1]). Dezelfde beteekenis achten wij waarschijnlijk waar het van de dubbele Enneade heet, dat zij is

„tusschen de beide *śḫm*-staven" (Pyr. 1714) [2]).

Elders schijnen de *śḫmw* hemelsche wezens te zijn:

„Ik heb (den weg van) den nacht gebaand, ik heb de uren geleid; als de *śḫmw* opgaan, bevrijdt hen W." (Pyr. 515).

Het persoonlijk karakter van *śḫm* treedt duidelijk aan den dag, waar hem zelfs eene genealogie wordt toegekend:

„*W3š*, de zoon van Keb, *śḫm*, de zoon van Osiris" (Pyr. 1448).

Soms staat de pluralis parallel met „goden":

„Gij zit, P., vóór de Enneade, gelijk Keb de vorst der goden, gelijk Osiris, de eerste der *śḫmw*" (Pyr. 895).

Scheiden kunnen wij de meer persoonlijke van de meer onpersoonlijke beteekenis niet. Zij vloeien in elkander. Wij hebben te denken aan een machtig wezen, eene potentie, eene „Gewalt". Die naam kan dan gegeven worden aan een bepaald wezen, of eene bepaalde wezensoort; ook kan hij

---

[1]) Over de beteekenis van de verticale streep achter een woord zie K. SETHE, Die Bedeutung des Striches | in den Pyramidentexten und im A. R. Ä. Z. 46. 1909. S. 44.

[2]) In later tijd zijn dit Schu en Tefnet, zie JUNKER, Stundenwachen. S. 38 f. Zij heeten hier dus »staven", juist zooals Osiris »de groote staf", SPIEGELBERG, Rec. 28. p. 163 s.

onbepaald blijven; juist zooals ba onbepaald was, maar niettemin van Osiris gezegd werd „deze ba in *Ndi-t*".

In ieder geval vinden wij ook hier eene goddelijke kracht. *Śḫm* wordt eenvoudig parallel met *nṯr* gebruikt:

„De goden ontwaken, de *śḫmw* staan op" (Pyr. 894).

Wie *śḫm* is, schijnt eo ipso goddelijk:

„Gij zijt *iꜣḫw*, gij zijt *śḫm* als god" (Pyr. 752).

Evenals ka en ba wordt ook *śḫm* met het bezittelijk voornaamwoord geconstrueerd, als iets dus dat men bezitten kan of ook niet bezitten:

„Osiris P., gij zijt opgegaan als koning van Opper- en Nederaegypte door uw *śḫm* over de goden en hunne ka's (Pyr. 776).

In dit laatste geval zou eene vertaling door „macht" zonder meer voldoende zijn. *Śḫm* is iets, dat kracht geeft, maar in het bizonder macht over iets anders of iemand anders. Het wordt met de voorzetsels *m* en *r* geconstrueerd. De verbinding met het koningschap in bovengenoemde plaats is dan ook niet toevallig. Koningsmacht echter is evenals goddelijke macht slechts verhooging van macht in het algemeen. Zij is niets andersoortigs, als bij ons, maar de koning en de god zijn koning en god juist doordat zij eene meer intense macht bezitten als andere wezens. Zoo verwondert het ons niet, wanneer wij *śḫm* ook gebezigd vinden van iets gansch anders en veel eenvoudigers naar onze begrippen, nl. van iemands macht over zijne ledematen:

„De god staat op, de god is *śḫm* over zijn lijf (*ḏ-t*)" (Pyr. 2092 vv.).

Wij vinden dan ook *śḫm* in hetzelfde verband als ka, ba, *iꜣḫw*, enz., als onpersoonlijke kracht dus. Ook Spiegelberg heeft dit opgemerkt, hecht echter door de vertaling „Geist" o. i. aan het begrip eenen te persoonlijken zin [1]).

---

[1]) SPIEGELBERG, Rec. 28. p. 164. Vgl. Pyr. 1913.

„Gij gaat op als *Wpiw*; ba voor de levenden, deze *śḫm* voor de *i3ḫw*" (Pyr. 1724).

Elders staat het naast de witte koningskroon:

„Zijn *śḫm* is met hem, zijne witte kroon is op hem" (Pyr. 2018).

„Gij hebt zijn (Osiris') *śḫm* gegrepen, gij hebt zijne witte kroon ontvangen" (Pyr. 2021).

Ook *śḫm* wordt in betrekking gebracht tot het voedsel:

„Uw schoone brood wordt toebereid in Buto, uw *śḫm* ontvangen in Heliopolis" (Pyr. 260).

Wij hebben dus in *śḫm*, — afgezien van zijn optreden als zelfstandige potentie, al of niet geidentificeerd met eenen bepaalden god, — te zien eene onpersoonlijke kracht, die evenals ka en ba het leven onderhoudt en versterkt. In het bizonder wordt *śḫm* gebruikt van de macht die men o v e r eenig wezen heeft.

Dd.

Het begrip *ḏd* behandelen wij hierom terstond na *śḫm*, omdat het daarmede eenige overeenkomst vertoont. Immers ook hier vinden wij een wezen *ḏd*, eenen heiligen paal met fetisch-karakter; een zelfstandig wezen, vereerd en in de cultische handelingen gebezigd; en eene daarvan waarschijnlijk niet geheel te scheiden onpersoonlijke kracht *ḏd*, die in de Pyr. op gelijke lijn staat met ka, ba en *śḫm*. Alleen met de laatste beteekenis hebben wij hier te maken [1]).

Wij vinden dan wederom, dat *ḏd* eene goddelijke kracht is:

[1]) Voor de eerste verwijzen wij naar de theorieën vermeld bij F. Ll. Griffith, A collection of Hieroglyphs. London 1898. Zie ook Griffith in: N. de G. Davies, The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep. London 1900. Part I. p. 12 sqq. Vgl. verder Kristensen, Livet p. 104, Borchardt, Ne-user-rec. S. 17.

„Uw wierook is deze uw *ḏd*, die uit (in?) hen (de goden) is" (Pyr. 27).

„Uw wierook is deze uw *ḏd,* die uit (in?) uwe broeders de goden is" (Pyr. 28).

Ook *ḏd* wordt dus met het bezittelijk voornaamwoord verbonden:

„Gaan van uwen *ḏd* met uwen ka" (Pyr. 17).

„Gegroet, eenige! zegt zijn *ḏd* elken dag" (Pyr. 853).

Eindelijk wisselt ook *ḏd* voortdurend met de andere reeds besproken en nog te bespreken begrippen:

„T. is geenen dood gestorven, maar hij is *i3ḫw* geworden in den horizon (*i3ḫwt*); hij is *ḏd* geworden in *ḏdwt*" (Pyr. 350).

Ook kan men blijkbaar in verschillenden graad *ḏd* hebben of zijn:

„P. is meer *i3ḫw* dan de *i3ḫw*, meer voortreffelijk (*iḳr*) dan de voortreffelijken, meer *ḏd* dan de *ḏdw*" (Pyr. 813).

Hij heeft nog meer van de kracht *i3ḫw, iḳr* en *ḏd* dan de verpersoonlijkingen van die kracht zelf; ongeveer op dezelfde wijze als wij zouden kunnen zeggen: zij is schooner dan de schoonheid zelve.

Ḏd duidt dus eene onpersoonlijke, het leven onderhoudende kracht aan, die, naar wij van elders weten [1], in het bizonder op den duur, de bestendigheid, betrekking heeft.

Ḥk3.

Ḥk3 is de tooverkracht, de magische substantie, welker bezit bizondere macht waarborgt. Het wordt evenwel in de Pyr. niet in wezenlijk anderen zin gebezigd, als de tot nu toe behandelde krachten. De Aegyptenaren onderscheidden

---

[1]) Zie Brugsch, Wörterbuch S. 1663.

niet eene bizondere magische kracht van andere krachten, zooals wij dat zouden doen. De magie staat nog niet op een afzonderlijk gedachteplan naast het natuurlijke.

Ḥk3 heeft ongeveer dezelfde uitwerking als de ka in een vorig citaat [1]):

„De hemel schreeuwt, de aarde siddert voor dezen P. Deze P. is *ḥk3w*, deze P. bezit *ḥk3*". (Pyr. 924).

Ook zagen wij, hoe *b3w* en verschrikking (*šꜥ-t*) parallel met *ḥk3w* gebruikt worden (Pyr. 477) [2]).

Men kan het zich door eten eigen maken; ook deze kracht is gedacht als voedsel:

„Die hunne buiken vullen met *ḥk3w*" (Pyr. 397).

„W. eet hunne *ḥk3w*, verslindt hunne *i3ḫw*" (Pyr. 403).

„W. eet van de verzadigde darmen, zijne spijs is het leven der harten en hunne *ḥk3w*" (Pyr. 410).

„Hun *ḥk3* is in zijn lijf" (Pyr. 411).

Hier is *ḥk3* dus veeleer eene elementaire levenskracht in het lichaam, dan wat wij gewoon zijn onder magische kracht te verstaan.

S3.

Een eenigszins ander karakter draagt de ook in de Pyr. voorkomende magische kracht *s3*. Hier hebben wij naar het schijnt veel meer uitsluitend te maken met eene kracht, die zich door bepaalde practijken van den een op den (het) ander laat overbrengen, met wat wij onder magische kracht verstaan. Reeds het teeken stelt waarschijnlijk eenen magischen knoop voor [3]); terwijl de determinatieven in de Pyr. er duidelijk op wijzen, hoe het mogelijk was door bewegingen met een instrument de *s3*-kracht op iemand over

---

1) Zie boven blz. 9.
2) Vgl. ook Pyr. 250.
3) Griffith, Hieroglyphs p. 45.

te brengen [1]); een proces te vergelijken met de „passes" noodig voor de hypnose. Ook is het verbum *s3* (later *s3w*) d. i. *s3* uitoefenen, met eenen van een dergelijk instrument voorzienen arm gedetermineerd [2]).

Gewoonlijk echter wordt voor het uitoefenen, overbrengen van *s3* eene andere uitdrukking gebezigd: *śtp-s3* [3]). Herhaaldelijk lezen wij in de Pyr., dat de overledene *s3* uitoefent voor Re:

„Hij oefent *s3* voor u (Re), hij bemint u" (Pyr. 1442).

„Hij oefent *s3* voor Re" (Pyr. 1517).

„(De ladder), waarop hij naar den hemel gaat om *s3* te oefenen voor Re" (Pyr. 971) [4]).

De doode stijgt op het fantastische *śfr-t*-dier [5]) ten hemel,

„om *s3* te oefenen voor Re" (Pyr. 517).

Op het eerste gezicht zouden we eerder verwachten, dat de machtige zonnegod zijne *s3*-kracht op den doode overbracht, dan omgekeerd. Enkele plaatsen buiten de Pyr. geven ons in deze moeilijkheid eenig licht. *Śtp-s3* beteekent zonder eenigen twijfel: *s3* overbrengen, uitoefenen. Ook nog in later tijd, heel duidelijk in de kroningsinscriptie van Hatschepsut [6]). In de oudste beambteninscripties nu komen namen voor van functies, die te denken geven. Bv. *śtp-s3 r-s3 ḫ-t*, door Weill vertaald: „Le préposé aux royales cérémonies de sa" [7]). Elders: *śtp-s3 ḏd n-śwt hrw nb*, bij Weill:

---

1) Bv. Pyr. 771.

2) Pyr. 757.

3) Is het teeken (U 3) waarmede *śtp* geschreven wordt, misschien een der instrumenten tot het overbrengen van *s3*? Vgl. wat betreft *śtp-s3* Thierry, Titulatuur blz. 37 en n. 5.

4) Zie verder Pyr. 948. 1470 (?).

5) Vgl. R. V. Lanzone, Dizionario di mitologia egizia. Torino 1881—82. p. 1067—68: »un animale fantastico"; een leeuw met valkenhoofd en -vleugels.

6) Urk. IV 255 ff. Vgl. Breasted, Records II § 237.

7) Petrie, Royal Tombs II. 198 = Weill, Origines p. 93.

„celui qui accomplit les paroles de sa majesté, chaque jour" [1]). Eindelijk: *śtp-f s3 r-n-śwt hrw nb*, „celui qui procède au sotep sa pour le roi, chaque jour" [2]). Bedenken wij nu nog, dat *śtp-s3* eene zeer gewone uitdrukking is voor het koninklijk paleis, dan zouden wij de oplossing van bovengenoemde moeilijkheid in de volgende richting willen zoeken:

De uitdrukking *śtp-s3* beteekent: uitoefenen, overbrengen van de *s3*-kracht door middel van eene soort handoplegging met een instrument. Gelijk de ka en meer dergelijke krachten, wordt de beschermende kracht van achteren uitgeoefend, vgl. de uitdrukking:

„Alle *s3* en leven is achter hem" [3]).

Zeer talrijk zijn dan ook de voorstellingen waar *s3* en leven zich achter den koning of den god bevinden. — Het koninklijk paleis is de plaats, waar de *s3*-kracht wordt overgebracht, „le lieu où l'on lance le fluide magique" [4]). Dit geschiedt echter niet door den koning, zooals Moret schijnt te meenen, maar voor, ten behoeve van hem. Den beambtentitel *śtp-s3 r-s3 ḫ-t* zouden wij dan moeten vertalen ongeveer:

„Hij die *s3* uitoefent (d. i. den koning beschermt, dient) in de *s3*-zaken".

den tweeden titel bovengenoemd:

„Hij die *s3* uitoefent (d. i. dient) wat betreft datgene wat de koning dagelijks zegt",

dus zijne bevelen vervult; den derden:

„Hij die dagelijks *s3* uitoefent voor den koning",

---

[1]) J. Garstang, Mahasna and Bet Khallâf. London 1903. 8—10 = Weill, Origines p. 91.

[2]) Urk. I. 11. Weill, Origines p. 93.

[3]) Urk. I. 8.

[4]) A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris 1902. p. 297.

d. i. hem dient. *S3* is dan de beschermende, dienende kracht van hen, die binnen den kring van het paleis zijn en den koning dienen. Ook hier dus geene volstrekte scheiding tusschen magie en handelingen des dagelijkschen levens. De koning is begiftigd met goddelijke, magische kracht; dit geschiedt door eene soort handoplegging, maar ook door de eenvoudige functies zijner dienaren.

Nu begrijpen wij ook, hoe van den doode gezegd kan worden, dat hij *s3* uitoefent voor Re. Hij wordt een dienaar van den hemelschen koning. Waarin dit dienen alzoo bestaat, leert de text:

> „Vader van T., vader van T. in de duisternis, vader van T., Atum in de duisternis, gij hebt hem aan uwe zijde gebracht, opdat hij voor u de lamp aansteke, u bescherme (diene, *s3-ii-f*)" (Pyr. 605).

De doode dient dus den zonnegod in den nacht door hem licht te verschaffen.

S3 blijkt te zijn eene onpersoonlijke magische kracht, die door handoplegging en „passes" [1]) wordt overgebracht, en wel aan de achterzijde van de persoon, die haar ontvangt. In de Pyr. komt bijna uitsluitend de waarschijnlijk afgeleide beteekenis „dienen" voor. Deze kracht draagt evenals de reeds besproken krachten, bij tot het leven van zijnen bezitter.

W3š.

Brugsch neemt voor *w3š* eene beteekenis, „tevreden zijn" aan [2]). Iets dergelijks: vreugde, tevredenheid moet het wel beteekenen. Evenwel dachten de Aegyptenaren ook hier

---

[1]) G. Maspéro, Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes. Paris 1893—'99. I p. 308.

[2]) Wörterbuch, S. 353.

niet abstract; wat ons een begrip is, was hun eene kracht, parallel met ba en *šḫm*:

„Ik ben ba, ik ben *w3š*, ik ben *šḫm*" (Pyr. 886) [1]).

„N. is krachtig (*wśr*) door uw (*Ḫprr's*) *w3š*" (Pyr. 1875).

Zelfs kan *w3š* persoonlijk worden gedacht, zooals wij reeds zagen:

„*W3š*, de zoon van Keb; *šḫm*, de zoon van Osiris" (Pyr. 1448).

Śpd.

Śpd komt in de Pyr. voor in hetzelfde verband als boven behandelde krachten, blijkbaar met gelijksoortige beteekenis:

„Zijn *šḫm* in hem, zijnen ba achter hem, zijn *śpd* op hem heeft Horus aan Osiris gegeven" (Pyr. 1559).

„Hier is uw ba, hier is uw *śpd*, hier is uw *šḫm*" (Pyr. 859).

„Gij gaat uit tegen hen, voorzien van ba, van *śpd*" (Pyr. 1534).

In later tijd, in de Osirismysteriën:

„Gij hebt, Schu, *śpd* gemaakt, *šḫm* gemaakt, *ḥtm* (?) gemaakt, ba gemaakt, dezen uwen zoon Osiris" [2]).

De wortel *śpd* beteekent „uitrusten met, voorzien van". Het zelfstandig naamwoord: datgene waarmede men is uitgerust, werktuigen, proviand [3]). Of wij hier aan te denken hebben, dan wel aan de, naar het schijnt, oorspronkelijke beteekenis „scherp zijn", o. a. van het semen humanum gebezigd? Scherpte, als symbool van kracht, misschien de virile kracht, zou in elk geval goed passen:

„P. is uw zaad, Osiris, het scherpe" (Pyr. 1505) [4]).

---

[1]) Vgl. Pyr. 887.

[2]) Junker, Stundenwachen S. 35.

[3]) Wörterbuch, S. 1205.

[4]) Vgl. Pyr. 1508.

„Uw zaad, dat scherp uit u gekomen is" (Pyr. 186).

„Uw zaad gaat uit in haar (Isis), scherp als *Śpd-t* (woordspeling met Sothis)" (Pyr. 632).

„Zijn speer is *śpd-t* (de scherpe, tevens Sothis), die rein van plaatsen is" (Pyr. 1082)[1].

D̲-t.

D̲-t wordt gewoonlijk vertaald door „lichaam, lijf". Dit komt ook voor de Pyr. uit, mits wij bedenken, dat voor den Aegyptenaar het lichaam geenszins, als voor ons, het omhulsel van de ziel was zonder meer. Integendeel, ook de *d̲-t* is eene kracht, die voor het bestaan van zijnen bezitter onmisbaar is; zij wordt genoemd naast den ka.

„Voor uwe *d̲-t* alle dingen (van het offer); voor den ka van W. alle dingen; voor zijne *d̲-t* alle dingen" (Pyr. 37).

Evenals de ka wordt *d̲-t* gebezigd om de verwantschap, het nauwe verband tusschen twee personen aan te duiden:

„Uwe *d̲-t* is in P., o Re, uwe *d̲-t* doet leven in P., o Re" (de derde text heeft, waarschijnlijker: „gij doet uwe *d̲-t* in hem leven, o Re") (Pyr. 1461).

Evenmin als men kan leven zonder ka, is het mogelijk voort te bestaan zonder dat men zijne *d̲-t* heeft:

„Gevonden werd de *i3ẖw* en zie, hij was moede (dood); en hij kende zijne *d̲-t* niet"[2].

Wij kunnen niet uitmaken of bij het niet kennen van de *d̲-t* aan den dood gedacht is, gelijk hij het verre zijn van den ka, of dat slechts bewusteloosheid bedoeld is. In het laatste geval zou weer eens blijken, hoe, waar wij schei-

---

[1]) Vgl. voor plaatsen buiten de Pyr. W. Spiegelberg, Die Bedeutung der Hieroglyphe *śpd.* Rec. 28. 1906. p. 165. Het teeken (N 14) houdt S. voor eenen doorn.

[2]) Junker, Stundenwachen S. 39.

den tusschen geest, i. c. bewustzijn en lichaam de Aegyptenaar zich ééne ongedeelde voorstelling van deze beide maakt.

Ḏnd.

Ḏnd, gedetermineerd met den stierenkop, is de aanvalskracht, die tegen de vijanden wordt aangewend. Van het Horusoog wordt gezegd:

„Het *ḏnd* ervan (van het oog) valt op zijne vijanden" (Pyr. 2072 v.).

Elders meer algemeen:

„P. rot niet, hij is niet op zijne zijde(?), P. is niet gebonden, door uw *ḏnd*, o goden" (Pyr. 1501).

Brugsch haalt een voorbeeld aan waar het parallel is met *šḫm*, en vertaalt „losbrechende Kraft" [1]).

ˁnḫ.

ˁnḫ, het leven, komt zoo vaak voor en parallel met zoo vele der reeds besproken begrippen, dat het ondoenlijk is voorbeelden te geven. Het is wel de algemeenste der krachten, die menschen en goden geschonken zijn.

Šˁ-t.

Van *šˁ-t*, de verschrikking die van den koning uitgaat, zagen wij reeds enkele voorbeelden, Pyr. 477. 900.

Ỉ3ḫw.

Wij behandelen dit begrip het laatst, omdat het in vele opzichten een eigenaardig karakter vertoont. De woorden, die van *i3ḫ* zijn afgeleid hebben alle iets met licht, glans te maken. Dit schijnt ook het geval met de *i3ḫw*, die wij in de Pyr. aantreffen. Zij komen voor naast de als geesten

---

[1]) Wörterbuch, S. 1649.

der afgestorvenen gedachte „sterren, die niet kunnen ondergaan" (circumpolaire sterren?):

„Gij leidt de *i3ḫw*, gij bevredigt de niet-ondergaande sterren" (Pyr. 1721).

Op dezelfde plaats vinden wij *i3ḫw* nevens *nṯrw*:

„Gij hebt overvloed van dat kruid, waarvan de goden overvloed hebben; gij eet van datgene, waarvan de *i3ḫw* eten".

De *i3ḫw* zijn dus goddelijke wezens naar ons ook reeds bleek uit de bovenaangehaalde plaats Pyr. 754 [1]).

Ook deze schijnbaar zelfstandige lichtwezens zijn aan eenen bepaalden bezitter gebonden en worden met het bezittelijk voornaamwoord geconstrueerd:

„Hij ontvangt zijnen *i3ḫw* vóór de goden, gelijk Horus de zoon van Osiris" (Pyr. 795) [2]).

En ook hen treffen wij aan naast, vaak promiscue met de andere krachten:

„Uw leven is tot u gekomen, uw dood is tot u gekomen; tot u is gekomen uw *i3ḫw*, eerste der *i3ḫw*, uw *sḫm*, eerste der levenden" (Pyr. 833).

„Nut, gij waart *i3ḫw*, gij waart *sḫm*, in het lijf uwer moeder Tefnet, vóór gij geboren waart" (Pyr. 779).

„Uw *i3ḫw* achter u, uw *sḫm* in u" (Pyr. 1364).

„Hij is *i3ḫw*, eerste der *i3ḫw*, *sḫm*, eerste der levenden" (Pyr. 869) [3]).

---

[1]) Vgl. ook Pyr. 839.

[2]) Breasted, p. 56 n. 2 meent, dat *i3ḫw* geen deel van de persoonlijkheid is; de verbinding met het bezittelijk voornaamwoord zou geen bezwaar zijn. Hij haalt daartoe aan Pyr. 472: »Wanneer hij (Osiris) gaat naar zijnen *i3ḫw*", »which is clearly a substitution of y3ḫw for ka, in the common phrase for dying, namely, »going to his ka". Verder is het gebruik van »zijn *i3ḫw*" »rare in the Pyramid Texts", hetgeen niet wegneemt, dat de door ons genoemde plaatsen verklaring behoeven. Eene verklaring welke wij eerder vinden in »the complicated conception of a person", dan in Breasted's meening.

[3]) Zie verder Pyr. 789. 1782.

Voorts eet de *i3ḫw*, evenals de ka:

> „Verhef u, *i3ḫw* (van) P., zet u, opdat gij ete; uw ka zette zich, opdat hij brood en bier met u ete" (Pyr. 1357).

Tot dusverre vonden wij dus eene kracht, vrijwel parallel met de bovenbesprokene. De *i3ḫw* echter onderscheidt zich daardoor van de andere krachten, dat hij vrijwel uitsluitend als aanduiding van den overledene fungeert. De vertaling „geest" ligt voor de hand:

> „Gij wordt tot *i3ḫw* in de *d3-t*, gij leeft van dat zoete leven (voedsel), waarvan elke horizontbewoner leeft" (Pyr. 1172).

De *i3ḫw* worden op ééne lijn gesteld met de sterren, die als geesten der dooden gedacht worden (Pyr. 1721); de levenden (*ᶜnḫw*) worden herhaaldelijk in tegenstelling tot de *i3ḫw* genoemd (Pyr. 869). De ladder wordt opgericht voor den gestorven koning,

> „bij het gaan naar zijnen *i3ḫw*" (Pyr. 472).

Iets verder:

> „De *i3ḫw* naar den hemel, het lichaam naar de aarde."

Worden de *i3ḫw* dus gedacht als hemelsche geesten der gestorvenen, die het verblijf der sterren bewonen, hiermede hebben zij naar aegyptische opvatting slechts een te intenser, sterker leven:

> „Voorwaar, vader Osiris P. sterft niet den dood; voorwaar, deze Osiris P. is *i3ḫw*" (Pyr. 1385).

Zooals de *i3ḫw* eet, zoo wordt zijn leven — en daardoor dat van de persoon met wie hij verbonden is — ook door andere middelen onderhouden:

> „Want gij zijt *i3ḫw*, zuigeling van Nephthys, aan hare linkerborst" (Pyr. 1354).

Men is geen *i3ḫw*, men wordt het, en wel door een bevel der goden:

> „Gij richt .... in deze uwe (qualiteit van) *i3ḫw*,

waarvan de goden bevalen, dat gij het werdt" (Pyr. 1714) [1]).

Men kan het in meerdere of mindere mate zijn:

„Gij zijt *i3ḫw* aldaar, meer dan de *i3ḫw*, op het bevel van Horus zelf, den heer der menschen" (Pyr. 1804).

COMBINATIES DEZER KRACHTEN.

Zooals wij reeds herhaaldelijk hebben kunnen zien, worden de meeste dezer krachten samen met de anderen genoemd: vaak twee in parallellisme, soms ook zoo, dat men den indruk krijgt van eene opsomming van gelijksoortige grootheden:

„Gij zijt rein, uw ka is rein, uw ba is rein, uw *śḫm* is rein" (Pyr. 837).

„Zijn ba is op hem, zijne *ḥk3w* zijn aan zijne zijden, zijn *š‹-t* is aan zijne voeten" (Pyr. 992).

„Hij is *i3ḫw* geworden in *i3ḫw-t*, *ḏd* in *ḏdw-t*" (Pyr. 350).

„Ik ben ba, ik ben *w3š*, ik ben *śḫm*" (Pyr. 886).

„Hier is uw ba, hier is uw *śpd*, hier is uw *śḫm*" (Pyr. 859) [2]).

S3 wordt niet genoemd op gelijke lijn met de anderen, maar staat toch niet buiten hun verband:

„Gij bezit *śpd*, Keb, *w3š*, ba en *śḫm*; zoodat gij *śḫm* zijt (macht hebt) om te verdrijven al het kwade, dat op Osiris N. is, en uw *s3* uitoefent en leven (*‹nḫ*) achter Osiris N., zoodat hij niet sterft en zijn naam niet ondergaat" (Pyr. 1811).

Alle deze levenskrachten zijn van goddelijken aard:

„Uw ba is tot u gekomen onder de goden, uw *śḫm* is tot u gekomen onder de *i3ḫw*" (Pyr. 758).

„Gij zijt ba als god, gij zijt *w3š* als god, gij zijt *śḫm*

---

[1]) Vgl. Pyr. 1716.

[2]) Vgl. verder Pyr. 37. 215. 250. 477. 813. 833. 900. 1534. 1869. 2075.

over uwe *ḏ-t*, gelijk een god, gelijk een ba voor de levenden, gelijk een *sḫm* voor de *ỉ3ḫw*" (Pyr. 2096) [1]).

Besluit.

Wij constateerden dus het bestaan van verschillende onpersoonlijke, goddelijke krachten, die, onder verschillende namen optredend, den mensch (en ook den god) het leven mogelijk maken. Naarmate hij meer of minder van die krachten bezit, heeft hij meer of minder levenskracht; wij zouden willen zeggen: is hij meer of minder levend. Dat wil ook zeggen, dat hij meer of minder macht heeft, hetzij over menschen of goden, hetzij over dingen in de natuur, hetzij over iets anders. Onwillekeurig moeten wij bij deze beschrijving denken aan de krachten, die wij bij sommige primitieve volken aantreffen, de „force anonyme et impersonelle" [2]), waarvan *mana* het best bekende voorbeeld is.

---

[1]) De opsomming is met het genoemde volstrekt niet volledig. Ongetwijfeld werden meer levenskrachten aangenomen. Misschien zijn ook *ḥw* (spijze) en *śj3* (verstand) als zoodanig te denken. Vgl. Pyr. 307.

[2]) E. Durkheim, Formes élémentaires p. 268 ss. Met *mana* komen de hier besproken krachten ook daarin overeen, dat zij de bekwaamheid tot het koningschap verleenen; de Indonesiër wordt stamhoofd krachtens zijn *mana*, R. H. Codrington, The Melanesians. Oxford 1891. p. 56 sq. Volkomen past op de aegyptische krachten, of liever op de kracht, waarvan zij de verschillende schakeeringen zijn, wat Söderblom van *mana* zegt: »Die Sprachen der unzivilisierten Stämme und Völker haben in der Regel ein Wort (oder mehrere), das zugleich etwas Ungewöhnliches, Zahlreiches, Grosses, Geheimnisvolles, Macht, Übernatürlichkeit, Gottheit bezeichnet. Am besten können wir solche Worte mit »die Macht" wiedergeben .... Das melanesische Wort Mana hat in der Religionswissenschaft Bürgerrecht erlangt als Bezeichnung dieser universellen primitiven Darstellung von einer geheimnisvollen, eigentlich unpersönlich aufgefassten, gewissermassen übernatürlichen Ursache der Erscheinungen.... Mana ist eine übernatürliche Kraft, die dem Gebiet des Unsichtbaren angehört, aber zugleich als eine Art Materie, als ein Kraftfluidum aufgefasst wird". Dit alles geldt, mutatis mutandis, voor Aegypte even goed. Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte, vierte völlig umgearb. Aufl. von D. Nathan Söderblom. Berlin 1912. S. 24 f.

Verschillende caracteristica, door Durkheim bv. genoemd, passen dan ook: „C'est un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire". Andere komen echter weer niet overeen. En wij willen niet vergeten, dat in de Aegyptische gedachtewereld de voorstellingen niet alleen gansch anders gevormd worden, dan in de onze, maar ook verschillend van die der zg. primitieve spheer.

In Aegypte is niet slechts het persoonlijkheidsbegrip vaag en onbepaald, zoodat wij eigenlijk in plaats van „onpersoonlijk" liever „naamloos" moesten zeggen, maar ook is de grens tusschen de abstractie en het concrete wezen niet te trekken. Juister: de Aegyptenaar kent geene abstractie. Alles wordt hem eene kracht. Niet, zooals bij de primitieven, ééne, alomvattende, aldoordringende kracht, maar verschillende krachten, die verschillend schijnen te werken en elk een eigen nomen appellativum hebben, dat weer vaak tot een nomen proprium wordt. Alles is concreet gedacht. Een zeer merkwaardig voorbeeld:

> „De afschuw van W. is de honger, hij eet hem niet; de afschuw van W. is de dorst, hij drinkt hem niet" (Pyr. 131).

De voor ons abstracte begrippen „honger" en „dorst" worden voor den Aegyptenaar terstond tot concrete wezens, en daar hij bij den honger aan eten denkt, ligt de vooronderstelling voor de hand, dat men honger krijgt, door hem te eten.

Van deze wezens, waarvoor wij in onze taal afwisselend de uitdrukkingen: kracht, substantie, begrip, god, persoonlijkheid, zintuig zouden moeten gebruiken, treffen wij dan ook vele en veelsoortige aan. Vandaar dat men met onze betrekkelijk ondubbelzinnige begrippen „persoonlijkheid" of „ziel" niet uitkomt. Iets dergelijks vinden wij bij de bewoners van Loango, over wie ons Pechuël-Lösche verhaalt; zij kennen vooreerst de „Potenz", een scheppend beginsel,

misschien deel uitmakend van eene alziel; voorts de persoonlijke ziel; de droomziel; en eindelijk de dwalende ziel of „Wildnisseele" [1]. In het algemeen schijnt de primitieve geest geneigd datgene wat wij ziel noemen, als „mehrere Seelen, d. h. zum Menschen gehörende Teile" [2] te denken. „Tot den mensch behoorende deelen", — dat zijn inderdaad de ka, de ba, de *śḫm*, enz; en wel deelen die hij noodig heeft, zonder dat wij in staat zijn hunne onderscheidene functies nauwkeurig vast te stellen, veel min uit elkaar te houden.

De psychologie van den Aegyptenaar maakt ontwijfelbaar op ons eenen hoogst verwarden en onsamenhangenden indruk. Alles is niet alleen anders dan bij ons, maar het schijnt ook onbegrijpelijk.

Onbegrijpelijk — ja, en niet uit elkander te houden, „gerade wie wir heutzutage, wenn wir von Leib, Seele und Geist sprechen, meist wohl ausserstande wären, von dem Verhältnisse dieser Begriffe zu einander eine vernünftige Erklärung zu geben" [3]. Wij voegen aan deze treffende opmerking van Breasted-Ranke nog dit toe: wie geeft eene duidelijke, heldere uiteenzetting van de onderlinge verhouding onzer begrippen: geest, stof, ziel, bewustzijn, verstand,

---

[1]) Aangehaald bij L. Lévy Brühl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris 1910. p. 90.

[2]) Preuss, Geistige Kultur. S. 18. Vgl. ook de opsomming by Mary H. Kingsley, West-African Studies. London 1899. p. 119 sq.: 1. de ziel, die na den dood voortbestaat. 2. de ziel, die ver weg leeft in een dier, in de wildernis. 3. de schaduw. 4. de ziel, die in droomen optreedt.

[3]) J. H. Breasted, Geschichte Ägyptens, vom Verf. neu bearb. Ausg. Deutsch von Dr. H. Ranke. Berlin 1911. S. 62. Met deze opvatting laat zich o. i. niet rijmen de opmerking van denzelfden schrijver, Breasted, p. 56 n. 2, dat de persoonlijkheid in Aegypte niet gecompliceerd zou zijn. Ons dunkt: evenveel of weinig als ten onzent. Breasted gaat hierbij uit van de boven weersproken opvatting van den ka als »protecting genius".

wil — en nog sterker: wie doet dit over drieduizend jaren, als misschien geheel andere begrippen geldig zijn?

Inderdaad geene begrippen worden meer gebruikt en zijn moeilijker te definieeren dan de bovengenoemde. Het zijn, elk op zichzelf, voor ons begrijpelijke aanduidingen van een bepaald deel van ons wezen. Hun onderling verband is voorwerp van veel studie, maar allerminst gemeen goed. Zoo zal het den Aegyptenaar ook gegaan zijn. Wat dit betreft zijn wij nog even ver.

Dit kunnen wij vaststellen: vele dingen zijn in de aegyptische psychologie gansch anders dan in de onze.

Daar is vooreerst de voor ons onbegrijpelijke vaagheid van het persoonlijkheidsbegrip. Eene kracht is nu eens persoon, dan weer niet. Nu eens zouden wij zeggen: eene abstractie met eenen eigennaam, eene soort van Sondergott, dan weer eene levende maar geheel onpersoonlijke kracht. Dit is ons, naar Preuss van het primitieve denken in het algemeen terecht opmerkt, moeilijk verstaanbaar [1]). Wèl kunnen wij bv. de ziel of den geest los van het lichaam denken, maar zij neemt dan toch onze geheele persoonlijkheid mede, het lichaam is hulsel. De Aegyptenaar nu scheidde niet tusschen geest en stof in onzen zin. Zijn ka, zijn ba zijn even materieel of immaterieel als zijne *d̲-t*.

Ook tusschen individuen onderling wordt vaak geene scheiding gemaakt. Wij voelen ons verwant met een wezen, wij hebben het lief, wij worden er mede tot één vleesch, tot éénen wil, wij spreken van wezenseenheid met God. Maar wij z i j n niet de geliefde, wij z i j n niet God. De Aegyptenaar echter i s zijn god. Hij i s de ka van Horus, van Osiris, maar hij i s ook Horus, Osiris zelf.

Ook tusschen goden en menschen kan dus geene vol-

---

[1]) Preuss, Geistige Kultur. S. 54.

strekte scheiding zijn, de mensch wordt vaak vergoddelijkt, dezelfde krachten, die den goden leven geven, schenken het hem. Door den dood wordt de mensch de gelijke van den god:

„Moge hij dit werk, deze pyramide beschermen, tegen alle goden, tegen alle dooden" (Pyr. 1656).

Eigenlijk is er nergens eene volstrekte scheiding. Wij kunnen het niet beter zeggen dan met de woorden van Thierry: „Er is in de aegyptische voorstelling geen scherpe grens tusschen goden en dooden, geen duidelijk waarneembare overgang tusschen wat wij zouden noemen: ziel-genius-beschermgeest-engel-lagere godheid-hoogere godheid" [1]). Er bestond nog geene individualiteit. Voorstellingswereld en samenleving waren nog veel minder gedifferentieerd [2]).

Van de besproken krachten nu kan men zeggen, dat zij in hoofdzaak onpersoonlijk worden gedacht, zóó zelfs, dat men er als van goed en bloed, meer of minder van kan bezitten, zij zijn de vitaliteit, die den bezitter doet leven, en waarvan wij deze andere uitdrukking vinden:

„Wind is in mijnen neus, zaad is in mijnen penis" (Pyr. 1061).

Naar wij reeds boven opmerkten, ligt het voor de hand bij deze niet gedifferentieerde, levengevende kracht te spreken van „zielestof". Van zielestof kan men meer of minder hebben, van ziel niet. Aan de uitdrukking „zielestof" herinnert ook het cannibalisme, dat wij hier en daar in de Pyr. vinden, vooral in den text Pyr. 393 vv.: W. met zijne dienaren vangt de goden met de lasso. Groote schrik

---

[1]) Titulatuur blz. 33. n. 3; vgl. PREUSS, Geistige Kultur, S. 72.

[2]) Vgl. hiermede de anonimiteit van litteraire en andere kunstwerken. Vooral in het religieuze schijnt de individualiteit gansch onbelangrijk. Bij de spreukenwijsheid wordt wèl de schrijver vermeld, BREASTED-RANKE, Geschichte S. 189.

ontstaat daardoor in den hemel, de beenderen van de aarde sidderen. W., die „leeft van zijne vaderen en zijne moeders opeet", die de „menschen eet en leeft van de goden", heeft hen gekeeld, „hunne ingewanden genomen". Zij worden in gloeiende ketels gekookt. De groote goden vormen zijn ontbijt, de middelste zijn middagmaal, en de kleinste zijn avondeten. Hij „leeft van het wezen (*ḫpr*) van elken god, terwijl hij de darmen eet van hen, die komen, hunne buiken gevuld met *ḥk3w*".

„W. eet hunne *ḥk3w*, hij verslindt hunne *i3ḫw*".

Hij wordt daardoor

„de groote *śḫm*, die machtig (*śḫm*) is over de *śḫmw*. Dien hij vindt op zijnen weg, eet hij rauw(?) [1].... hij eet hunne verzadigde darmen. Hij is tevreden te leven van hunne harten en hunne *ḥk3w*.... Hunne *ḥk3w* zijn in zijnen buik,.... hij heeft het *śj3* van elken god verslonden. Zijn levensduur is eeuwigheid.... Zie, hun (der goden) ba is in den buik van W., hunne *i3ḫw* zijn bij hem...." [2]).

Deze anthropophagie of liever theophagie, heeft blijkbaar dezelfde oorzaak als het cannibalisme, het koppensnellen, enz. bij de zg. primitieven. Men wil zijne zielestof vermeerderen, zijne levenskracht versterken door zich die van anderen toe te eigenen. Hoe dat beter en zekerder te doen, dan door hen op te eten? De koning eet niet alleen de darmen en schenkels der goden, maar ook hunnen ba, hunne *ḥk3w*. Het resultaat is, dat hij *śḫm* wordt, dat zijn levensduur eeuwig is. De *ḥk3w*, de ba der goden zijn in zijnen buik, hij heeft zich verrijkt met hun leven. Hun levensbeginsel is het zijne geworden.

---

[1]) Vgl. Pyr. 278. 444.

[2]) Vgl. Pyr. 278. A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie². Leipzig-Berlin 1910. S. 100 f. Over »zielestof" zie A. C. KRUYT, Het Animisme in den Indischen Archipel. 's-Gravenhage 1906. blz. 1 vv. ook blz. 17 vv.

Ten slotte zij nogmaals opgemerkt, dat dit levensbeginsel niet op onze wijze dualistisch, d. w. z. hetzij materialistisch, hetzij spiritualistisch gedacht is. De Aegyptenaren onderscheidden niet tusschen lichaam en ziel, zooals wij, sedert Plato. Zij zijn daarom geene materialisten. Maar het leven was voor hen één-, enkelvoudig, evenals de zielestof voor den primitieven mensch. „Ziel" kon men verkrijgen door eten, en spijze gaf „geest".

Dat leven is goddelijk leven [1]). Hoe meer men er van heeft, des te goddelijker is men. Eene vaste uitdrukking in de Pyr. is *ḥtm m-nṯr*, voorzien, uitgerust als god:

„Gij zijt uitgerust als god" (Pyr. 2094 vv.),

d. w. z. gij bezit zielestof.

Wij hebben dus in het eigenlijke godsbegrip der Aegyptenaren evenmin scheiding tusschen geest en stof te verwachten. „God is geest" ware eene voor den Aegyptenaar ongerijmde uitspraak.

Het kan zijn nut hebben er op te wijzen, dat wij, met ons als vanzelf sprekend dualisme wat betreft geest en stof, toch nog niet boven de tweeslachtigheid van dit godsbegrip uit zijn. Ook in onze voorstelling leven naast elkander voort de beide machten welke Durkheim [2]) kenschetst als „force matérielle" en „puissance morale"; de zedelijke macht, die inwerkt op de harten der menschen en de cosmische god, die den wereldloop bestuurt, twee machten welker eenheid wij evenmin begrijpen als loslaten kunnen.

---

[1]) Ook hier overeenkomst met *mana*, dat steeds bovennatuurlijk wordt gedacht, CODRINGTON, Melanesians p. 118 n. 120.

[2]) Formes élémentaires p. 268 ss.

II.

De cosmische god.

Wanneer wij spreken van den cosmischen god, in onderscheid van den later te behandelen menschgod, dan bedoelen wij daarmede geenszins eene volstrekte scheiding tusschen beiden te maken. Integendeel, het is juist een onzer oogmerken, te laten zien, hoe de een niet zonder den ander is, hoe telkens weder de cosmische god, d. i. het persoonlijk gedachte natuurverschijnsel, de macht die de wereld of een deel daarvan bestuurt, vermenschelijkt, en de menschgod, d. i. de vertegenwoordiger der menschheid in het cosmische getrokken wordt.

Het zijn twee beschouwingswijzen van uit twee verschillende hoeken, die beurtelings in practijk gebracht worden. De eene gaat uit van de wereld, de andere van den mensch; de eene is cosmologisch, de andere anthropologisch.

Letten wij om te beginnen op de verhouding, waarin de mensch zich bevindt tot den cosmischen god, d. i. in hoofdzaak tot Re, — op de vraag dus of en van hoedanigen aard deze god eenen cultus bezat. Merkwaardig is dan, dat wij van eenen zoodanigen cultus vóór de vijfde dynastie niets bespeuren [1]). Volgens Ed. Meyer bezat geen der cosmische

---

[1]) Ed. Meyer, Geschichte I. 2^3. S. 205 f.

(natuur-) goden, zooals Hapi, Nut, Keb, eenen cultus, terwijl eerst later sommige plaatselijke goden met cosmogonische functies bedacht werden [1]).

Als dan echter met de vijfde dynastie eene periode van overwegenden Re-cultus begint, onderscheidt zich deze in verscheidene belangrijke opzichten van de vereering van andere goden. Een duidelijk beeld hiervan hebben ons de duitsche opgravingen op het pyramidenveld van Abusir gegeven, in het bizonder die van den zonnetempel van Ne-user-re.

Het merkwaardige voor ons van dezen cultus is het onbepaalde karakter er van. Noch beeld vinden wij noch eigenlijken tempel. Den grooten zonnegod kan men dagelijks aan den hemel zien, men behoeft hem dus niet te localiseeren in een beeld of een huis. Hij heeft slechts een symbool: de geweldige obelisk, aan welks voet men hem zelven begroeten komt. Zijn eeredienst heeft plaats in de open lucht. De geheele tempel bijna bestaat uit „binnenplaats”. Daar bevindt zich ook het altaar. Ook aan eene stad is hij oorspronkelijk niet gebonden [2]). Natuurlijk is dit universeele karakter van den Zonnegod allerminst zuiver bewaard gebleven. Cosmische en plaatselijke goden worden dooreen gemengd, vereenzelvigd [3]). Toch blijven de eersten zich onderscheiden van de laatsten. Zij worden niet als dier of fetisch gedacht. Geeft men hun eene gedaante, dan is het die des menschen. Zij hebben niet een bepaald terrein. Zij dragen, naar Sethe opmerkt, niet anders dan den naam van het voorwerp dat zij voorstellen: *rꜥ* = zon, *šw* =

---

[1]) Ed. Meyer, Geschichte I. 2[3]. S. 94 ff.

[2]) F. W. von Bissing, Das Rē-Heiligtum des Königs Ne-user-re, Berlin 1905. I. Der Bau, von L. Borchardt. Vgl. ook Ed. Meyer, Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer. Leipzig 1908. S. 30 f. 35. Ed. Meyer, Geschichte I. 2[3]. S. 206 f.

[3]) Ed. Meyer, Geschichte I. 2[3]. S. 97 ff.

ledigheid, luchtruim, *ḥ‘pj* = Nijl enz. [1]). In den zonnedienst der vijfde dynastie blijkt hun karakter nog duidelijk. Zien wij thans, wat ons de Pyr. hieromtrent leeren.

Wij zagen reeds, hoe van af de vijfde dynastie de cultus van Re in aanzien komt en zeer belangrijk wordt. Er is echter reeds eene vroegere, in oerouden tijd teruggaande neiging tot overheerschende, ja uitsluitende vereering van Re [2]). Duidelijk zijn in de Pyr. de texten, die uit dezen hoek komen, te onderscheiden van de anderen met name de Osiristexten. De Re-vereering eischte alles voor zich op. Dit deed Breasted spreken van „a distinct tendency towards solar henotheism or even pantheism" [3]). Het is niet noodig hier met B. uitsluitend aan politieke invloeden te denken. Het ligt in de natuur van den zonnegod al het andere in zich op te nemen [4]). Reeds in den naam van *itm*, Atum, de heliopolitaansche verschijningsvorm van den god zagen de Aegyptenaren (terecht?) verband met *tm*, volledig, compleet:

„Dient hem, gij goden alle! (*pśḏ-twi tm* = de dubbele Enneade compleet, de totaliteit der goden") (Pyr. 304).

Het is begrijpelijk dat de zon, die alle leven schenkt, die alle leven heeft, die elken morgen weder verrijst uit den dood, als algod gedacht wordt.

Tusschen de cosmologische opvatting van het leven nu, die slechts den nadruk legt op de cosmische verschijnselen eenerzijds, en de anthropologische, die den mensch op den voorgrond stelt van alle gebeuren, anderzijds, bestaat eene soort wisselwerking, d.w.z. beurtelings wordt het cosmische

---

[1]) K. Sethe, Zur altaegyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war (Unters. V. 3). Leipzig 1912. S. 5. A. 5.

[2]) Ed. Meyer, Geschichte I. 2³. § 188. 193.

[3]) Breasted, p. 43.

[4]) Zie beneden.

met het menschelijke, het menschelijke met het cosmische vergeleken. Het gebeuren in de natuur treedt op als prototype van het menschelijk leven. Omgekeerd wordt het menschelijk leven tot in het cosmische verheven.

Deze gedachtengang wordt voor den Aegyptenaar mogelijk doordat hij opmerkt, dat beide, cosmisch- en menschenleven, aan dezelfde wetten gehoorzamen. Alles in de natuur leeft en sterft, om weer te herleven. De plant wast op en verdort, tot zij afsterft, maar daarmede is alles niet uit: een volgend jaar herleeft zij weder; de maan wast en neemt af om weer op nieuw toe te nemen; de zon sterft elken dag en legt haren weg af door den nacht, om den volgenden morgen te herrijzen; het gansche wereldleven, niet slechts het vegetatieve, maar het cosmische in den meest uitgebreiden zin, is voortdurend bezig zich te vernieuwen. Het leven, dat door den dood heen gaat, is eeuwig. Dit leven nu wil de mensch ook voor zich zelf: „Elle (de natuur) vit, prospère, grandit, meurt comme lui (de mensch), et il est frappé par ce recommencement et ce retour perpétuel des choses. Il veut donc assurer le renouvellement constant des forces naturelles" [1]). Of met eenen ouderen aegyptoloog: De mensch grondvest zijne eigene onsterfelijkheid op het eeuwig leven in de natuur: „Le soleil éclairant le monde sous le nom de Râ, se couchant à l'horizon sous le nom de Toum, disparaissant sous le nom d'Osiris et renaissant sous le nom d'Horus, tel est le prototype de la destinée de l'homme: donc l'homme est immortel" [2]).

In het bizonder geldt dit parallelisme van den zonnegod in verband met het menschelijk leven. Elke mythe, maar vooral de lichtmythe, „heeft behalve eene natuurzijde, ook

---

1) MORET, Mystères, p. 272.

2) P. PIERRET, Le Dogme de la Résurrection chez les Anciens Egyptiens. Paris. p. 17.

nog eene andere, die menschelijken stempel draagt" [1]). Evenals de zon gaat de mensch door den dood tot eeuwig leven.

Wij vinden in de Pyr. dienovereenkomstig de verwantschap, zelfs de identiteit tusschen cosmischen god en mensch, steeds gegrond op deze overeenkomst in lot. Sterven en weer geboren worden is het tertium comparationis en identificationis.

> „T. is dat oog van Re (de zon zelf), dat ontvangen wordt in den nacht, geboren elken dag" (Pyr. 698) [2]).

> „Immers gij zijt gelijk Re, die voortkomt uit Nut, welke dagelijks Re baart; M. wordt geboren elken dag, gelijk Re" (Pyr. 1688).

> „T. gaat met Re, T. komt met Re" (Pyr. 314),

d.w.z. hij gaat op en onder met de zon.

Ook in den dood gaat de overleden koning met den zonnegod. Dit wordt vaag aangeduid; over den dood wordt nimmer met zoovele woorden gesproken:

> „Uwe schreden zijn die vóór het goden(?)-graf; gij gaat waar de god gaat, sedert (na) de afdaling (den ondergang?) van Re" (Pyr. 1355).

Maar in op- of ondergang, nimmer ontbreekt hem het leven, dat slechts wordt vernieuwd, nooit ophoudt:

> „W. gaat onder in leven in het Westen; W. gaat op nieuw in het Oosten" (Pyr. 306).

Sterk wordt de nadruk gelegd op de continuïteit van menschen- en wereldleven. Naar de eigenaardige uitdrukking van onzen text wordt het lijf van Nut, de almoeder, nimmer ledig:

> „Hem baart zijne moeder, de hemel, levend, elken dag, geliefd door Re (als het Re belieft?); hij gaat op

---

[1]) Kristensen, Livet, p. 69 sq.

[2]) Vgl. Pyr. 705.

met hem in het Oosten, hij gaat onder met hem in het Westen, zonder dat zijne moeder Nut te eenigen dage ledig van hem is". (Pyr. 1835).

Het leven gaat ononderbroken zijnen gang ondanks, of liever juist door de wisseling. Ook het menschelijk leven, omdat het deel heeft aan het vernieuwde, eeuwige leven van den zonnegod [1]). Ook voor Aegypte geldt het woord van A. van Gennep: „La série des passages humaines se relie même chez quelques peuples à celle des passages cosmiques, aux révolutions des planètes, aux phases de la lune. Et c'est là une idée grandiose de rattacher les étapes de la vie humaine à celles de la vie animale et végétale, puis, par une sorte de divination préscientifique, aux grands rythmes de l'univers" [2]).

Deze omzetting van het menschelijke in het cosmisch-goddelijke vindt in het bizonder plaats ten opzichte van den zonnegod, van de lichtmythe. De lichtmythe vertoont door de geheele aegyptische geschiedenis eene neiging al het andere in zich op te nemen; er bestaat eene sterke strooming om alle gebeuren in den loop der zon als het ware te exemplificeeren. Daar is het al geschied [3]).

Deze neiging tot vereenzelviging met de zon nu moest noodwendig in botsing komen met eene andere, wel haast

---

[1]) Vgl. Kristensen, Livet, p. 70.

[2]) A. van Gennep, Les Rites de Passage. Paris 1909, p. 279.

[3]) Vgl. W. B. Kristensen, Eén of twee paradijsboomen, Theologisch Tijdschrift 42. 1908. blz. 217: »De omzetting in de lichtmythe was, zou men haast zeggen, een theologische methode, zoowel in Egypte als in Babylonië". Zie ook: J. G. Frazer, The golden Bough [3], part IV. 2. London 1914, p. 125, naar aanleiding van de hervorming door Amenophis IV: »This attempt of king Amenophis IV, is only an extreme example of a tendency which appears to have affected the religion of Egypt as far back as we can trace it".

even oude en even sterke neiging, die tot vereenzelviging met Osiris. De religie van het hemelsche rijk van zon en sterren, de cultus van het licht verdroeg zich niet met de religie van het graf en de onderwereld, den cultus van den doodengod. De dienst van den cosmischen god, van pantheistische strekking, verdroeg zich niet met den dienst van den menschgod.

Wij zijn dus niet verbaasd in de Pyr. sporen van dezen strijd aan te treffen. Evenmin echter vergeten wij, dat bij alle verschil toch ook overeenkomst aan te wijzen valt. Wel werd in den Re-cultus de doode gedacht, als varende in de zonneboot naar het hemelsche verblijf, terwijl in den Osiris-dienst oorspronkelijk graf en onderwereld slechts eene rol schijnen te spelen [1]). Maar beiden worden niet gescheiden gehouden. In de schijnbaar uitsluitend over Osiris handelende texten der Pyr. treffen wij Re aan; omgekeerd in de zonnetexten veel over Osiris. De hymne aan Nut, de hemelgodin, wie gevraagd wordt den doode tot zich te nemen, Pyr. 777 vv., handelt over den Osiris P. Zelfs. wordt van de hemelvaart van Osiris gesproken:

> „De hemel spreekt (dondert), de aarde siddert, door uwe *šˁ-t* (verschrikking), Osiris, wanneer gij uitgaat;.... begroet hem, wanneer hij uitgaat ten hemel onder zijne broederen, de goden" (Pyr. 549).

Omgekeerd is de zonnetheologie doordrongen van Osirische bestanddeelen [2]). De hemel is geopend voor Osiris, gelijk „the Osirian hereafter was..... celestialized" [3]).

Toch is de indruk van scheiding tusschen Osiris- en Re-

---

[1]) De vaart van den doode ten hemel wordt dan ook na de vijfde dynastie eene vaart naar de westelijke necropolis, zie Kees, Opfertanz, S. 80.

[2]) Zie voorbeelden bij Breasted, p. 148 sqq.

[3]) ibid.

religie overwegend. Er is geen reden deze, gelijk bijvoorbeeld Breasted doet, bijna uitsluitend aan niet-religieuze motieven toe te schrijven. Voor den onbevooroordeelde ligt het immers, wanneer het gaat om religieuze stroomingen, meer voor de hand aan religieuze dan aan andere, b.v. politieke beweegredenen te denken. Het is niet noodig het verst verwijderde en meest negatieve zonder meer op den voorgrond te schuiven. Trouwens Breasted zoekt de oorzaak van de rivaliteit tusschen Re en Osiris in zeer verschillende motieven, slechts niet in religieuze. Op eene plaats heet het, dat Re, de zonnegod en Osiris, de god van den Nijl, als de twee natuurverschijnselen, die den Aegyptenaar het meest moesten imponeeren van nature mededingers waren [1]. Elders wordt de oppositie tegen den Osiris-cultus toegeschreven aan de vrees, die het duistere, gevaarlijke karakter van den doodengod inboezemde [2]. En ten slotte wordt de geheele moeilijkheid herleid tot een „agelong struggle between the state-form of religion and the popular faith of the masses" [3].

Natuurlijk kunnen en zullen al deze motieven hebben medegewerkt om de tegenstelling tusschen beide godsdienstvormen te verscherpen. Het schijnt echter aanbevelenswaardig de eigenlijke grondoorzaak te zoeken in het karakter zelf der beide goden. Van plaatselijk of tijdelijk verschillende „religies" weten wij weinig, terwijl het karakter der beide goden ons uit de texten tamelijk duidelijk is [4]. Wij voelen dan ook meer voor eene vierde opvatting, ook al door Breasted voorgestaan, die het voorname onderscheid tusschen Osiris en Re daarin zoekt, dat de eerste meer

---

[1]) Breasted, p. 8 sq.
[2]) Breasted, p. 38.
[3]) Breasted, p. 141.
[4]) Vgl. Kristensen, Livet p. 95 sqq.

passief, eer geholpen wordt dan helpt, een god is der dooden, de eerste onder hen; terwijl Re de machtige heerscher, actief ingrijpt en den mensch te hulp komt [1]). Immers, deze onderscheiding komt hierop neer, dat de eerste meer in het bizonder het karakter van den menschgod, de tweede dat van den cosmischen god draagt; al kunnen wij beider spheer niet uit elkander houden [2]).

Letten wij thans op die plaatsen in de Pyr., waar een min of meer uitgesproken afkeer tegen Osiris waarneembaar is. In eenen overwegend cosmischen text heet het:

„T. heeft zich gered voor *Grtj*, hij heeft zich niet overgegeven aan Osiris" (Pyr. 350) [3]).

Pyr. 1264 vv. neemt Osiris eene plaats in onder de goden, die van de *wsḫ-t*-hal verre gehouden moeten worden, daar zij booze bedoelingen zouden kunnen hebben. Elders treedt het cosmische in tegenstelling tot Osiris op als ster; de doode komt als valk tot Nut aan den hemel:

„Gij opent (ontruimt?) uwen zetel aan den hemel onder de sterren des hemels; immers gij zijt de eenige ster aan de zijde van Nut; voorwaar gij ziet neer op Osiris; wanneer hij de *i3ḫw* beveelt, staat gij, terwijl gij ver van hem zijt; gij behoort tot hen niet, gij zult niet tot hen behooren" (Pyr. 251).

Hier wordt dus met beslist vijandige strekking verzekerd, dat de overleden koning met de geesten, de onderdanen van Osiris, niets te maken heeft; minachtend ziet hij uit

---

[1]) Breasted, p. 164.

[2]) Ook de tegenstelling tusschen Osiris-doodengod en Re-god van het leven bij uitnemendheid, zal aanleiding gegeven hebben tot strijd tusschen beide goden; zij kan daarvan evenwel niet de uitsluitende oorzaak zijn, daar immers ook Osiris ten slotte de god is, die herleeft.

[3]) Breasted, p. 139, maakt Re tot onderwerp, hetgeen ook mogelijk schijnt.

de verte neer op den god zelf. De tegenstelling werd wel scherp gevoeld. Hoe ingrijpend in de diepste levensopvattingen die tegenstelling was, wordt ons duidelijk door eenen zeer merkwaardigen text, dien wij in zijn geheel willen trachten te vertalen. Het is Pyr. 140 vv.:

„O W.!; uwe boden ijlen, uwe welkomstboden (?) tot uwen vader, tot Atum, (zeggende:) o Atum, laat hem tot u opstijgen, omvat hem in uwe omarming. Er is geen stergod, die geenen drager heeft, ik (de doode) ben uw (Atum's) drager. Zie mij aan; gij hebt ook wel aangezien hen, die van vaders geboren zijn, hen, die hunne tooverspreuk kenden, n.l. de niet-ondergaande (sterren).

Gij ziet aan hen, die in het paleis zijn, n.l. Horus en Seth (= de koning); bespuw gij het gelaat van Horus om te verdrijven de smart die op hem is; bind gij op (?) den testiculus van Seth, om te verdrijven zijne pijn (?). U is deze geboren, u is gene ontvangen. Gij baart Horus in zijnen naam: hij voor wien de aarde siddert, voor wien de hemel beeft. (Hier schijnt de text bedorven; in ieder geval ontbreekt het correspondeerende lid over Seth).

Deze, (Horus) hebben geene pijn, gene (Seth) geene smart, omgekeerd te herhalen; gij hebt geene smart, gij hebt geene pijn.

Gij (Atum) baart Horus aan Osiris, gij zijt meer ba dan hij, gij zijt meer *śḫm* dan hij; gij ontvangt Seth aan Keb, gij zijt meer ba dan hij, gij zijt meer *śḫm* dan hij.

(Antwoord aan den doode:) er is geen goddelijk zaad, dat mij (Atum) te gronde zou kunnen gaan, (zoo) gaat (ook) gij mij niet te gronde [1]).

---

[1]) Vijf vertalingen van deze zeer belangrijke, maar moeilijke plaats zijn dunkt ons mogelijk:

1°. »Er is geen goddelijk zaad, dat hem (n.l. Atum) te gronde zou kunnen gaan, (zoo) gaat (ook) gij hem niet te gronde". De betee-

Re-Atum zal u niet aan Osiris geven, hij zal uw hart niet tellen, niet *śḫm* zijn (zich meester maken) van uw hart.

Re-Atum zal u niet aan Horus geven, hij zal uw

---

kenis »te gronde gaan" voor *isj* acht Prof. SETHE, naar hij zoo vriendelijk is mij mede te deelen, zeer waarschijnlijk. BRUGSCH, Wörterbuch S. 1185 f. geeft voor het in beteekenis verwante *sbj* de schakeering: verloren gaan, overgaan in eenen anderen, slechteren toestand. Bij deze vertaling wordt evenwel de *i* in *n-i-f* verwaarloosd. Naar inhoud en verband schijnt zij zeer wel mogelijk.

2º. »Er is geen goddelijk zaad, dat zijnentwege (n.l. van den zooeven genoemden Seth) te gronde zou kunnen gaan, (zoo) gaat (ook) gij niet zijnentwege te gronde". Ook hier is de *i* verwaarloosd. Dat de zin op Seth betrekking heeft, is niet waarschijnlijk. In het voorafgaande wordt van hem slechts als van het tegenbeeld van Horus gesproken, niet als van den vijand.

3º. »Er is geen goddelijk zaad, dat wegens zijne (Seth's) pijn te gronde zou kunnen gaan, (zoo) gaat (ook) gij niet te gronde wegens zijne pijn". Bij deze vertaling is gebruik gemaakt van Prof. SETHE's vermoeden, dat *i* het zelfstandig naamwoord zou zijn, dat als *ii* eenige regels te voren voorkomt, parallel met *nkn*, en dat »pijn" of iets dergelijks moet beteekenen. Tegen de toeschrijving aan Seth pleit evenwel het reeds genoemde.

4º. »Er is geen goddelijk zaad, dat wegens zijne pijn (n.l. die van het zaad zelf) te gronde zou kunnen gaan", enz. Deze opvatting lijkt ons, toegegeven dat *i* »pijn" beteekent, zeer wel mogelijk. Het zaad van den god, i. c. den doode, kan dan evenmin eenig leed overkomen als Horus of Seth. Slechts wordt dan de 3e persoon in het tweede lid *i-f* onbegrijpelijk. Er zou *i-k*, »wegens uwe pijn" moeten staan. Daarom achten wij nog waarschijnlijker deze laatste mogelijkheid:

5º. »Er is geen goddelijk zaad, dat mij (Atum) te gronde zou kunnen gaan, (zoo) gaat (ook) gij mij niet te gronde". Deze opvatting vereenigt den begrijpelijken zin van sub 1º. met grammaticale mogelijkheid. Immers *n* duidt dan den dativus ethicus aan; de *i* verklaren wij als 1e persoon, die is blijven staan, toen overal in de texten de 1e in de 3e persoon werd veranderd, (vgl. Pyr. S. XI), zoodat wij nu beide suffixen aantreffen: *-i* en *-f*. Er heeft dus oorspronkelijk gestaan: »dat mij verloren zou kunnen gaan" en bij de verandering in »hem" is »mij" bij ongeluk gebleven, waar het was. Eene soortgelijke vergissing komt voor Pyr. 1144: *n-bꜣ-i-f*, doch in den oudsten text: *n-bꜣ-i*, »wegens mijnen ba". De text van M. heeft consequent veranderd: *n-bꜣ-f*, »wegens zijnen ba".

hart niet tellen, niet *śḫm* zijn (zich meester maken) van uw hart.

Osiris, gij hebt u van hem niet meester gemaakt, uw zoon (de osirische Horus) heeft zich van hem niet meester gemaakt.

Horus, gij hebt u van hem niet meester gemaakt, uw vader heeft zich van hem niet meester gemaakt.

Maar gij, N. N., behoort tot dien god, van wien de beide dochters van Atum [1]) zeiden: verhef u, zeiden zij, in uwen naam van god; om te worden *itm*, elke god (alle goden).

Uw hoofd is Horus van de *d3-t*, gij onvergankelijke. Uw gelaat, is enz. Uwe oogen, ooren, neus, tanden, armen, beenen, leden (zijn verschillende goden).

Gij gaat niet onder, uw ka gaat niet onder, gij zijt ka".

In dezen text wordt ten gunste van eene pantheïstische wereldbeschouwing elke verbizondering bestreden. De god heet dienovereenkomstig Re-Atum. Wij hebben hier den troost van het pantheisme aan den sterveling: niets in deze wereld gaat verloren, ook gij niet.

Atum heeft den koning in zijn paleis aangezien, ja zelfs de gewone stervelingen, die van vaders geboren zijn, en die, mits zij hunne tooverspreuk kennen, na hunnen dood tot niet-ondergaande sterren worden. Hij ziet beide zijden van den koning aan, hij kent geen dualisme, geenen strijd, hij geneest Horus èn Seth, want dezen heeft hij geboren en genen ontvangen. Deze hebbe dus geene smart, gene geene pijn. De algod is onpartijdig, hij kent geen zedelijk onderscheid, geene schuld, noch bij Horus, noch bij Seth. Hij wil geene beperking, vooral niet tot Osiris, want hij is

---

[1]) Schu en Tefnet.

machtiger, hij heeft meer ba dan deze, hij heeft aan Osiris Horus, aan Keb Seth gebaard. Deze algod onderscheidt zoo weinig als het alomhullende zonlicht zelf. Geen goddelijk zaad gaat verloren, ook gij dus niet. Atum staat u niet af aan Osiris, die zich van uw hart zou meester maken, evenmin aan Horus. De polemiek tegen Osiris en diens doodengericht is hier bizonder duidelijk. Gij behoeft geen gericht van den doodengod af te wachten, gij behoort tot den god, van wien zijne kinderen zeiden: Verhef u, als god, om te worden Atum, d. i. het Al, elke god. En dan wordt op primitieve wijze aangetoond, hoe Atum alle andere goden omvat: de een is zijn hoofd, de ander zijn gelaat enz. Hijzelf is de alomvattende, die niets naast zich duldt.

Terecht is opgemerkt, dat Osiris een ethisch karakter draagt, in onderscheid van den cosmischen god [1]). Ook Re houdt gericht, maar het is mechanisch, vanzelf sprekend; de zon verschroeit en koestert rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Het doodengericht van Osiris is ethisch: het hart van den doode wordt gewogen.

Dit onderscheid komt ook in bovengenoemden text uit. Van het doodengericht wil de alomvattende natuurgod niets weten, hij geneest Horus en Seth gelijkelijk en redt het hart van den doode uit de handen van Osiris en diens zoon. De tegenstelling tusschen een pantheistisch getint naturalisme en de meer ethische religie van den menschgod is hier wel duidelijk uitgesproken. Het is eene tegenstelling, die ook ons nog bezighoudt.

Is dus de cosmische god van geheel anderen aard dan bv. Osiris, beiden worden in verband gebracht met den mensch; deze laatste met beiden vereenzelvigd. Soms is er slechts sprake van eene vergelijking met Re:

---

[1]) Kristensen, Livet, p. 154.

„Zij geven u lof, zij komen tot u met eene buiging, zooals zij lof geven aan Re, zooals zij tot hem komen met eene buiging" (Pyr. 1542) [1].

Maar ook wordt de doode voorgesteld als de metgezel van Re, die aan alle verrichtingen van diens leven deelneemt en hem niet verlaat:

„Deze T. gaat met Re, deze T. komt met Re" (Pyr. 314) [2].

Hij neemt dan ook eene vaste plaats in het gevolg van den hemelkoning in:

„Ik ben ontvangen in den nacht, ik ben geboren in den nacht, ik behoor tot het gevolg van Re, tot hen, die vóór de morgenster uitgaan" (Pyr. 132) [3].

Eene andere voorstelling is die van den doode als passagier in de boot, waarmede Re den hemel bevaart:

„T. heeft zijne reine plaats ontvangen, vóór in de boot van Re; de bemanning die Re vaart, vaart ook T.; de manschap die Re rondvaart achter den horizon, vaart ook T. rond achter den horizon" (Pyr. 710) [4].

Ook schijnt de overledene plaatsvervanger van Re in zijne boot te zijn:

„Hij vliegt als gans, hij fladdert als kever op den ledigen troon, die in uwe boot is o Re; ..... W. zit op uwen troon, hij vaart aan den hemel in uwe boot, o Re; W. stoot af van land, in uwe boot, o Re; wanneer gij uit den horizon komt, is zijn schepter in zijne hand, (om te besturen) het varen van uwe boot, o Re" (Pyr. 366) [5].

---

[1]) Vgl. Pyr. 1425. 2077.

[2]) Vgl. Pyr. 310. 1355.

[3]) De oorspronkelijke 1e persoon is 132*a* nog waarneembaar. Vgl. Pyr. 306. 1835.

[4]) Vgl. Pyr. 1688.

[5]) Vgl. Pyr. 1764.

Hier wordt de plaats van Re door den doode ingenomen. Eene andere wijze om beider verwantschap uit te drukken is de gelijkstelling van den doode met Re's oog, dat is dus de zon zelf:

„T. is dat oog van Re, dat ontvangen wordt in den nacht, geboren elken dag". (Pyr. 698) [1]).

Nog inniger schijnt de verwantschap, wanneer de gestorven koning tot zoon van Re wordt verheven:

„O Re-Atum, tot u komt W.,... tot u komt uw zoon,.... o Re-Atum, tot u komt uw zoon, tot u komt W., laat hem tot u opstijgen, omvat hem in uwe omarming, want hij is uw lijfelijke zoon, eeuwiglijk" (Pyr. 152 vv.) [2]).

Vaak evenwel is ronduit sprake van identiteit:

„Gij zit op dien troon van Re om de goden te bevelen; immers gij zijt Re, die voortkomt uit Nut" (Pyr. 1688).

Van *Ḫprr*, de opgaande zon, heet het:

„Gij gingt uit als N., N. ging uit als gij. De kracht (*wśr*) van N. is uw *w3š*" (Pyr. 1875).

Beider levenskracht is dezelfde. Eveneens met betrekking tot eene der in hoofdstuk I behandelde krachten:

„Uwe *ḏ-t* is in P., o Re; doe uwe *ḏ-t* in P. leven, o Re". (Pyr. 1461).

En zeer nadrukkelijk:

„T. is gij, gij zijt T.;... gij straalt in T., T. straalt in u". (Pyr. 703).

Ook met de maan wordt de doode in verband gebracht en vereenzelvigd [3]). En bovendien wordt de doode gedacht

---

[1]) Vgl. Pyr. 705.

[2]) Naar bekend werd *s3-Rꜥ*, zoon van Re, een der vaste titels van het koningsprotocol, zie THIERRY, Titulatuur, blz. 84 vv.

[3]) Pyr. 128 vv. 732. 1001 (P.'s broeder is hier de maan, zijn *mśṯw* de morgenster; vgl. voor deze aanduiding van eenen verwantschapsgraad AD. ERMAN, Ä. Z. 31. 1893. S. 81). 1104.

als ster. Reeds zeer vroeg schijnt men de zielen der afgestorvenen met de sterren des hemels vereenzelvigd te hebben. Het teeken voor ziel is een vogel met eene lamp vóór zich. Men ziet des nachts evenwel slechts lampjes, — en dat zijn de sterren [1].

Eene interessante parallel van deze verheffing der dooden in het sterrenrijk bieden ons de voorstellingen der Mexicanen, waarvan Preuss verhaalt. De dooden verschijnen daar aan den nachthemel als sterren [2].

Wij hebben gezien hoe het menschelijk leven, in het bizonder dat van den koning, in het cosmische wordt verheven; hoe de doode beurtelings wordt gelijkgesteld met zon, maan en sterren. Punt van overeenkomst en aanknooping is daarbij de wisseling van dood en leven, van op- en ondergang in het leven zoowel van den mensch als van de cosmische machten [3]. Het steeds wisselende, maar altijd zegevierende leven, in het bizonder dat van de zon, wordt de grondslag van het eeuwig leven des menschen. Het eeuwige leven wordt juist door de wisseling, door den dood heen, bereikt.

De zegevierende opgang van de zon, hare schittering op het oogenblik, dat zij boven de kim verrijst, dat is het wat de Aegyptenaar *ḫꜥj* noemt [4]. De pyramide van Sahure heet „de ziel van koning S. gaat op (*ḫꜥj*)" [5].

---

[1]) SETHE, Sage vom Sonnenauge, S. 5. A. 2. Misschien is van hieruit ook te verklaren de veelvuldige vermelding van het dragen voor eenen god door den doode, b.v. Pyr. 141: »Er is geen stergod, die geenen drager heeft?" Dit dragen zou dan betrekking hebben op de lamp, vgl. Pyr. 605. Plaatsen voor vereenzelviging van den doode met sterren: Pyr. 251. 821. 877. 904. 1038. 2014 e. a.

[2]) PREUSS, Nayarit-Expedition I. S. XXVI. XXX. XXVIII.

[3]) Pyr. 1835. 698.

[4]) Teeken N. 23. Zie GRIFFITH, Hieroglyphs, p. 30.

[5]) BORCHARDT, Śaꜣḥw-reꜥ, I. S. 6. II, Abb. 31.

Dezen triomphantelijken opgang herhaalt de zon elken dag en met haar de goddelijke doode:

> „W. heeft zijnen opgang (*ḫꜥw*) herhaald (vernieuwd) aan den hemel, hij is gezond als heer van den horizon" (Pyr. 409).

Hij is gezond, want het leven, dat in hem woont, berust juist op deze wisseling van op- en ondergang. Zegevierend treedt hij uit de duisternis naar voren en vernielt zijne vijanden:

> „De kracht van W. is tegen hen, wanneer hij opgaat (*ḫꜥ*) op zijnen oever" (Pyr. 291).

III.

De menschgod.

Evenals bij de behandeling van den cosmischen god beginnen wij met op den voorgrond te stellen, dat men geene godencategorie doctrinair kan afbakenen, en dus ook hier niet kan spreken van eenen god, die in geene enkele andere functie dan die van den typischen mensch zou optreden. Integendeel, ook de menschgod komt, naar wij zullen zien, in cosmisch verband voor, — gelijk de cosmische god binnen den kring van den mensch getrokken wordt.

Slechts kunnen wij constateeren, dat de menschgod, zooals wij dien zullen leeren kennen, een overwegend menschelijk karakter draagt. Hij is evenmin een natuurverschijnsel, gelijk Re of Thoth, als een dier-god, gelijk Horus. Hij wordt altijd in menschengedaante afgebeeld [1]). Hij is niet de machtige helper uit den nood, maar veeleer de lijder, die op gelijke lijn staat met de menschen, al is hij dan hun eerste, hun vorst. In de oudste texten wordt dan ook Osiris niet aangeroepen; hij is vertegenwoordiger der menschheid, de typische mensch, evenals bv. de koning.

Het cosmische ontbreekt hierbij niet geheel. Het schijnt onmogelijk het anthropologisch en het cosmisch inzicht geheel gescheiden te houden. Maar het is toch secundair. Veel sterker dan bij de cosmische goden geldt bij den

---

[1]) Ed. Meyer, Geschichte I. 2³. S. 136.

menschgod, d.i. in hoofdzaak bij Osiris, het „tua res agitur".

Wij vergeten hierbij niet, dat de texten, die wij bezig zijn te onderzoeken, van uitsluitend funerair karakter zijn, en dat dientengevolge ook Osiris bijna uitsluitend als doodengod voorkomt, eene functie die met die van den menschgod in natuurlijk verband staat. Dat hij ook nog andere functies heeft, is evenwel zelfs uit de Pyr. duidelijk. In gissingen naar zijn oorspronkelijk wezen hebben wij ons hier niet te verdiepen, — het is mogelijk, dat hij van oorsprong meer Nijl- of vegetatie- dan doodengod geweest is. Wij hebben echter slechts het feit vast te stellen, dat volgens onze texten reeds in overouden tijd het mogelijk was zich Osiris voor te stellen als den vertegenwoordiger der menschheid, zonder dat daarbij aan zijne cosmische functies meer dan vluchtige aandacht werd geschonken. In de Pyr. is hij de mensch-god bij uitnemendheid, de mensch, die den dood geleden en overwonnen heeft.

Als den typischen doode, den gestorven oerkoning van Aegypte, kunnen wij Osiris dan ook met Sethe tot de heroën rekenen [1]). Men meende, dat hij eens als vorst het land geregeerd had; hij is evengoed typische koning als mensch. Als koning wordt hij ook gedacht in de Pyr., waar de gestorven koning Osiris navolgt, gelijk zijn zoon wederom zijnen vader:

> „Gij staat [2]), beschermd, voorzien als god, uitgerust met de gestalte van Osiris, op den troon van *Ḫntj imntjw*; gij doet datgene wat hij doet onder de *iꜣḫw*, de niet-ondergaande (sterren). Uw zoon staat op uwen troon, uitgerust met uwe gestalte, hij doet datgene wat gij doet vóór de levenden" (Pyr. 759).

---

[1]) K. Sethe in: J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh 1913. s. v. Heroes and Hero-Gods (Egypt).

[2]) Het verbum *ꜥḥꜥ*, staan, wordt herhaaldelijk praegnant gebruikt van de regeering des konings.

Doen wat Osiris doet is blijkbaar regeeren. Het is dan ook onloochenbaar, dat Osiris als eene historische figuur is gedacht. Zijne beschrijving als mensch reeds sluit dit in. Hij is geenszins eene abstractie, maar het concreet en levend voorbeeld voor elken Aegyptenaar. Hieruit met Frazer tot eene werkelijke historiciteit van Osiris te besluiten, ja, uit die historiciteit den geweldigen invloed te verklaren, dien zijn cultus verkreeg, schijnt ons gewaagd en ook overbodig [1]).

Hoofdzaak is, dat de god als mensch gedacht werd. Of hij, „in his origin as little a god of vegetation or of the dead as was Christ", zelf „founded a confessional religion", zooals Sethe wil, schijnt ons niet zeker. Wèl staat vast, dat deze religie „a personal and ethical stamp" draagt en dat zij in scherpe tegenstelling staat met de locale fetischvereering en den dienst der cosmische goden [2]).

Vereenzelvigd met vele plaatselijke goden (*Ḏd*, *Ḫntj imntjw*, *ˁnḏtj*), breidde Osiris zijnen dienst steeds verder over Aegypte uit [3]). Vele plaatsen dongen naar de eer zijn graf te bezitten. Want ook hierin is hij een heros van den echten stempel: zijn dienst is aan zijn graf gebonden [4]).

Wij willen thans de Osiris-mythe bespreken aan de hand der Pyr. De trekken, die wij daar vinden, stemmen in hoofdzaak overeen met de latere gedaante van het verhaal: door zijnen broeder Seth gedood, wordt de god door Isis en Nephthys gevonden, betreurd, begraven; in den dood verwekt hij bij Isis zijnen zoon Horus. Deze laatste, soms

---

1) Frazer, Golden Bough [3], IV. 2. p. 159 sq.
2) Sethe, l. c.
3) Zie Breasted, p. 275 sqq.
4) Zie Edv. Lehmann, Die Erscheinungswelt der Religion, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1910 ff. II. S. 570.

ook Isis of Keb vindt hem en wekt hem op uit den dood. Tevens wreekt hij zijnen vader op Seth.

DOOD.

Van den dood van Osiris wordt, evenals in andere texten, in de Pyr. slechts zelden en dan ontwijkend of euphemistisch gesproken. Men duidt vagelijk aan, wat men uit heiligen schroom niet durft te noemen. Spreekt men in later tijd van

„de nacht der groote verschrikking" [1]),

wij meenen eene duistere toespeling op de vreeselijke gebeurtenis te vinden, wanneer van den koning gezegd wordt, dat hij niet naar den hemel gaat,

„naar het huis van Horus, dat aan den hemel is, dien dag van het hooren der woorden" (Pyr. 1027).

Een dies ater schijnt bedoeld, de droeve dag, toen de boodschap van den dood des gods kwam. Maar ook eene meer hoopvolle aanwijzing treffen wij aan:

„Nut, zij reikt mij hare beide armen, zooals zij dit deed aan Osiris, dien dag, dat hij daar landde" Pyr. 1090, oudere text).

De dag van zijne landing in de andere wereld is die van zijnen dood, maar tevens die van zijnen overgang tot nieuw leven. Eene blijdere opvatting dus, die ook tot uiting komt in de aanduiding van den dood in het Doodenboek: de nacht van

„het heengaan tot leven" (*wḏ3 n-ʿnḫ*) [2]).

---

[1]) Junker, Stundenwachen, S. 36. Het woord *nšnj*, verschrikking, gedetermineerd met het dier van Seth, schijnt op den donder betrekking te hebben, in ieder geval op den schrik, veroorzaakt door verschijnselen aan den hemel, zie Brugsch, Wörterbuch, S. 811 ff. Over Seth als dondergod vgl. de duistere plaatsen Pyr. 324 vv. en 1150.

[2]) Doodenboek, hfdst. 170, 5. Vgl. H. Grapow, Das 17. Kapitel des ägyptischen Totenbuches und seine religionsgeschichtliche Bedeutung. (Inaug. Diss. Berlin) S. 48.

Eene andere uitdrukking voor het sterven van den god die zeer vaak voorkomt, is deze:

> „Gevallen is een groote op zijne zijde" (Pyr. 721) [1]).

Het liggen op de zijde, in het bizonder op de linkerzijde, duidt den toestand van den dooden god aan:

> „Wend u van uwe linkerzijde, leg u op uwe rechterzijde" (Pyr. 730).

De linkerzijde is blijkbaar die des doods, de rechter die van leven. Om op te staan moet de god zich van zijne linker- op zijne rechterzijde omwentelen:

> „Verhef u op uwe linker-, leg u op uwe rechter- (zijde)" (Pyr. 1747).

Aan de rechterzijde staat het offer gereed, dat den god moet wekken uit den doodsslaap:

> „O koning Osiris P.; verhef u op uwe linker-, leg u op uwe rechterzijde, naar dat frissche water toe, dat u gegeven wordt, ... naar dat warme brood toe, dat voor u gemaakt wordt" (Pyr. 1002).

„Op zijne zijde liggen" beteekent machteloos zijn. In de bezweringen tegen slangen wordt geroepen:

> „Op uwe zijde! Koest!" (Pyr. 687).

De slang, die op hare zijde ligt, kan niets doen. Opstaan daarentegen is bewijs van levenskracht, opstaan is tevens opstaan uit den dood:

> „Er is een groote op zijne zijde gevallen, hij staat op als god; zijn *śḫm* is met hem, zijne witte kroon is op hem" (Pyr. 2018).

DOOD DOOR VERDRINKING.

In de Pyr. worden ook op eene andere wijze van sterven van Osiris, ons van elders bekend, toespelingen gemaakt.

---

[1]) Vgl. Pyr. 819.

Het is de dood door het water, door verdrinking. Er is sprake van

„de plaats, waar gij verdronken zijt" (Pyr. 24. 615. 766),

eene uitdrukking, die herinnert aan de uitvoeriger beschrijving in het oeroude document uit Memphis, dat door Erman is uitgegeven, eene beschrijving die, volgens den uitgever, het voorbeeld van genoemden text geweest is. Wij lezen daar:

„Keb zegt tot Seth: ga daarheen, waar gij geboren zijt. Keb zegt tot Horus: ga daarheen, waar uw vader verdronken is" [1]).

In den eveneens zeer ouden commentaar hierop heet het:

„Osiris is verdronken in zijn nieuw water" [2]).

In latere texten is de voorstelling, dat Osiris verdrinkt en Isis hem zoekt en vindt in het water, heel gewoon. Zoo in het ritueel der Osirismysteriën, waar Isis zegt:

„Ik vond den verdronkene der aarde in den aanvang" [3]).

Of:

„Ik doorreisde de meren, groote god, mijn heer.... ik zocht bij den oorsprong van den oceaan" [4]).

In zeer laten tijd, in den tooverpapyrus Harris:

„Wendt uw aangezicht tot hem, die in het water is. Osiris zwemt op het water, het Horusoog is bij hem" [5]).

---

[1]) Erman, Denkmal memphitischer Theologie, S. 925 f. vgl. S. 929. Zie ook W. Pleyte, Über zwei Darstellungen des Gottes Horus-Seth, Ä. Z. 14. 1876. S. 49 ff.

[2]) Erman, Denkmal memphitischer Theologie, S. 933.

[3]) Junker, Stundenwachen, S. 84: *gmi-i mḥi n-tȝ m-sp tpj*. Vgl. S. 76. 91 f.

[4]) ibid. S. 36.

[5]) Chabas, Papyrus magique Harris IX, 5. Vgl. H. Schäfer, Ä. Z. 41. 1904. S. 81.

Wellicht moeten wij van uit dezen gedachtenkring plaatsen als de volgende beschouwen:

„Hallo! Hoed u voor de groote zee!" (Pyr. 1752).

De zee is het gevaarlijke element, de doode (Osiris) moet oppassen, dat hij er niet invalt.

Ook de tamelijk duistere toespelingen op den dienaar der *pśḏ-t*, die in het water gevallen is, ontvangen van hieruit een, zij het ook spaarzaam, licht:

„Een dienaar der *pśḏ-t* valt in den Nijl" (Pyr. 671) [1]).

„Een groote valt, een dienaar der *pśḏ-t* valt" (Pyr. 680).

„Een dienaar der *pśḏ-t* valt in het water" (Pyr. 226).

Blijkens Pyr. 278 is de dienaar der *pśḏ-t* (Enneade?) de pelikaan, maar tevens de doode — Osiris zelf, die in het water gevallen is. Er schijnt dus eene mythe betreffende den pelikaan bestaan te hebben, die met het verdrinken van Osiris in verband is gebracht.

De dood door verdrinking gold in Aegypte als een heilige dood, de verdronkenen werden met bizondere eer begraven en als heiligen vereerd. Hun dood vergoddelijkte hen [2]). De *ḥśiw*, letterlijk de geprezenen, verheerlijkten, zijn de verdronkenen.

Zonder uit den dood door verdrinking van Osiris, met Murray, af te leiden, dat de koningen van het primitieve Aegypte als stroomoffer in den Nijl werden geworpen, kunnen wij zonder eenigen twijfel Osiris rekenen tot deze klasse van *ḥśiw*, van stroomheroën; misschien is hij wel hun prototype. Of hieruit zijne beteekenis als Nijlgod [3]) te

---

1) Vgl. Pyr. 435.

2) Zie F. Ll. Griffith, Ä. Z. 46. 1909. S. 132 ff. W. A. Murray, The cult of the drowned in Egypt Ä. Z. 51. 1914. S. 127 ff. Sethe in: Hastings, Encyclopaedia s. v. Heroes and Hero-Gods (Egypt). Herodotus, II, 90.

3) Zie beneden. De omgekomene door een element wordt tot god van dat element. In Corinthe werden spelen gevierd ter eere van

verklaren is, en dus, zooals zoo vaak geschiedt, de verdronkene in den stroom tot god van dien stroom werd, is eene vraag, die niet met zekerheid te beantwoorden schijnt.

DOODENKLACHT.

De gestorven god wordt met groot treurmisbaar beweend, voornamelijk door zijne beide zusters, Isis, en Nephthys, maar ook door andere wezens:

> „De goden, die in Buto zijn, zij komen tot den Osiris N., op de stem des geweens van Isis, op het geschrei van Nephthys, op het gejammer van die beide *i3ḫtj* over dezen groote, die uit de *d3-t* komt; voor u dansen de zielen van Buto, voor u slaan zij hun vleesch, voor u ranselen zij hunne armen, voor u zijn zij in hun geween, voor u grijpen zij hunne dijen" (Pyr. 1973) [1].

Vooral echter zijn het Isis en Nephthys, die waken bij den doode:

> „De beide oppasseressen hebben hem begraven (?), die Osiris begroeven (?)" (Pyr. 313).

Isis beweent hem, soms als de godin van Buto:

> „Zijne zuster is het, de vrouwe van Buto, die hem beweent" (Pyr. 309) [2].

Vaak worden de beide zusters als vogels gedacht:

> „De *ḥ3-t*-vogel komt, de *ḏr-t*-vogel komt, n.l. Isis en

Hellotis, eene maagd, die zich in het vuur gestort had. Daarbij vond een wedstrijd met fakkels plaats, misschien werd ook eene pop, die Hellotis voorstelde, verbrand. Hellotis, eene vorm van Athena, is eene vruchtbaarheidsgodin. Het vuur heeft zoowel heilzame als verwoestende kracht. De godin, beter vrouwelijke heros, die het geeft, komt er ook in om. Zie: M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig 1906. S. 94 ff. Een dergelijk geval: ter eere van de verdronkenen in den zondvloed vinden Hydrophoriën plaats, A. Mommsen, Feste der Stadt Athen. Leipzig 1898. S. 424.

[1]) Vgl. Pyr. 1004.

[2]) Vgl. Pyr. 313.

Nephthys, zij gaan in de omarming huns broeders Osiris" (Pyr. 1280).

Zij stemmen haren treurzang aan [1]), maar zij doen ook meer dan klagen. Hare doodenklacht is het begin van de opstanding van den god, zij geven hem nieuw leven en helpen hem op alle mogelijke wijzen. Zij schragen hem:

„P. gaat uit op de beide dijen van Isis, P. rust op de beide dijen van Nephthys" (Pyr. 996).

Zij brengen hem weder geheel in orde en heeten daarbij twee oogen, avond- en morgenboot:

„Gij wordt gewasschen door Isis, gij wordt gereinigd door Nephthys, uwe beide groote zusters, die uw vleesch bijeen houden, die uwe leden verheffen, als uwe beide oogen, die opgaan uit uw hoofd, avond- en morgenboot" (Pyr. 1981).

Zij voeden hem met hare melk:

„Isis voedt hem, Nephthys zoogt hem" (Pyr. 371).

„Gij (Re) brengt de melk van Isis aan T., den vloed van Nephthys" (Pyr. 707) [2]).

Ook de zielen van Buto treuren niet slechts, maar zij roepen Osiris toe:

„Gij rust, waak op; gij zijt onbewegelijk, leef! Sta op om te zien wat uw zoon voor u doet; waak op om te hooren, wat Horus voor u doet" (Pyr. 1975 v.).

Opwekking en doodenklacht worden verbonden:

„Ik ben uwe zuster, die u liefheeft, zegt Isis, zegt Nephthys; zij beweenen u, zij wekken u op" (Pyr. 2192).

De doodenklacht der beide zusters wordt dus verbonden met hare levengevende functie. Beweening en opwekking

---

[1]) Zie b.v. JUNKER, Stundenwachen, S. 41: »Ik ween en klaag aan de oevers van *Ndi-t*.

[2]) Vgl. Pyr. 1873.

gaan samen [1]). Wij vinden haar dan ook evengoed bij de triomfantelijke hemelvaart van den god, waar haar lofzang eene soort stichomythie vormt:

> „Hoe schoon is de koning om te zien, zegt Isis; hoe schoon is de koning om te aanschouwen, zegt Nephthys;.... wanneer hij uitgaat aan den hemel onder de sterren" (Pyr. 939).

Soms treden ook andere vrouwen op. Eene enkele maal neemt *Śrḳ-t* de plaats van Nyphthys in, Pyr. 1427. Elders heeft de god een geheel gevolg van vrouwen:

> „De moeder van P. is Isis; zijne min is Nephthys; die hem zoogt is *Śḫ3-t*; Neith is achter hem, *Śrḳ-t* is vóór hem" (Pyr. 1375).

Later zal het een geheele stoet van klaagvrouwen zijn: Isis, Nephthys, Neith, Sechmet, de beide *ḏr-tj*, die den god beklagen [2]). Eigenlijk zijn al deze vrouwelijke figuren slechts uitbreidingen van de éene Isis-gestalte, die, moeder, zuster en vrouw van dèn god tegelijkertijd, hem beweent, beschermt, opwekt [3]).

Een der meest opvallende trekken aan dezen god is, dat hij op zuiver menschelijke wijze als familiehoofd gedacht is. Zijne familiebetrekkingen zijn geene theogonische abstracties, maar het levend beeld van elke familie: de weduwe, die hem beklaagt; de zoon, die hem liefheeft. Met den god geschiedt slechts, wat met elkeen geschiedt [4]).

---

[1]) Zoo zingt men in Klein-Rusland in eenen kring om een meisje, dat op den grond ligt en de lente-godheid Kostrubonko vertegenwoordigt:

> »Dood, dood is onze Kostrubonko!
> Dood, dood is onze dierbare!"

Maar dan springt het meisje op, en men roept:

> »Herleefd, herleefd is onze Kostrubonko!
> Herleefd, herleefd is onze dierbare!"

Zie FRAZER, Golden Bough [2], III. 3.

[2]) JUNKER, Stundenwachen, S. 6 f.

[3]) Zie beneden.

[4]) Vgl. MORET, Mystères, p. 37.

VERBLIJF VAN OSIRIS.

Dit alles vindt plaats in een oord, dat *Ndi-t* genoemd wordt. Daar sterft Osiris:

„Een groote valt in *Ndi-t*" (Pyr. 2188).

Daar wordt hij gevonden:

„(Isis en Nephthys) hebben Osiris gevonden; zijn broeder Seth had hem ter aarde geworpen in *Ndi-t*" (Pyr. 1256) [1]).

Het is de plaats waar Osiris als doode verblijft en dus, naar aegyptische voorstelling, leeft:

„Osiris leeft, de *i3ẖw* in *Ndi-t* leeft, P. leeft (Pyr. 899).

Blijkens het determinatief werd *Ndi-t* gedacht als woestijnland. Er moet evenwel ook water geweest zijn, daar in de texten juist de dood door verdrinking hier plaats vindt. Ook wordt gesproken van de oevers van *Ndi-t* [2]):

„Uwe groote zuster, ... die u vindt op uwe zijde op den oever van *Ndi-t*" (Pyr. 1008).

Met den overtocht over het water zal dan de (latere?) localisatie der sage in Byblos samenhangen. Breasted acht het zelfs niet onmogelijk, dat *Ndi-t* een oude naam voor Byblos is [3]). Wat de naam beteekent is ons niet duidelijk. De Aegyptenaren zelf zagen er in: plaats der nederwerping, moordplaats of iets dergelijks, blijkens de woordspeling:

„Zijn broeder Seth heeft hem ter aarde geworpen (*ndi-n-św*) in *Ndi-t*" (Pyr. 1256).

Elders wordt evenwel een land *Gḥś-t* (Gazellenland?) voorondersteld:

„(Keb) heeft hem gevonden, liggende op zijne zijde in *Gḥś-t*" (Pyr. 1033) [4]).

---

[1]) Vgl. Pyr. 1500.
[2]) Zie boven blz. 69. n. 1.
[3]) Breasted, p. 26.
[4]) Zie verder Pyr. 972. 1487.

VONDST.

Daar, in *Ndi-t* of *Gḥś-t* wordt Osiris gevonden. Gewoonlijk is het zijne zuster Isis, die na lang rondzwerven den geliefde vindt, maar ook Keb wordt de vondst toegeschreven, naar wij zooeven zagen. Eveneens Horus, die zich verheugt, als hij den god gevonden heeft:

„Horus heeft u gevonden en hij verheugt zich over u" (Pyr. 612) [1].

„Horus komt, ... hij heeft zijnen vader Osiris omarmd, hij heeft hem gevonden op zijne zijde, in *Gḥś-t*" (Pyr. 1799).

In verreweg de meeste gevallen is het Isis, die hem zoekt en vindt. De zoekende Isis moet eene geliefde figuur geweest zijn in Aegypte, gelijk de zoekende Demeter in Griekenland.

„Uwe groote zuster .... die u vindt op uwe zijde op den oever van *Ndi-t*, zoodat het geween ophoudt voor de beide *itrtj* (koningskapellen)" (Pyr. 1008).

Gewoonlijk zoeken Isis en Nephthys beiden:

„Isis en Nephthys hebben u gezien, zij hebben u gevonden" (Pyr. 584).

Als vogels komen zij aangevlogen:

„Isis komt, Nephthys komt, de eene van het westen, de andere van het oosten; de eene als *ḥ3-t*-vogel, de andere als *ḏr-t*-vogel; zij hebben Osiris gevonden" (Pyr. 1255 v.).

Blijde roepen zij elkander toe:

„(Ik heb gevonden!) zeide Isis; ik heb gevonden! zeide Nephthys; toen zij zagen Osiris op zijne zijde op den oever (van *Ndi-t*?)" (Pyr. 2144).

---

[1]) = Pyr. 648.

GRAF.

Op de begrafenis van Osiris hebben wij misschien eene toespeling Pyr. 1122 [1]). Duidelijker in den begrafenistext:

> „Gegroet T., op dezen uwen dag (d.i. de begrafenisdag).... Isis reikte u de hand om u te doen afdalen in het (graf-)monument" (Pyr. 743 vv.).

Eene aanduiding van het graf zelf hebben wij wellicht te zien in den naam *wr-ᶜ* voor een heiligdom, waar vroolijkheid heiligschennis was; wij vinden dien in eene soort van negatieve confessie, niet ongelijk aan hoofdstuk 125 van het Doodenboek:

> „P. smaadt den koning niet; P. hoont Bast niet; P. maakte geene vroolijkheid (?) in den *wr-ᶜ*" (Pyr. 892) [2]).

Men spreekt echter van graf en begrafenis even ongaarne als van den dood van Osiris. De Pyr. denken zich het graf waarschijnlijk in *Ndi-t.* Van de latere localisaties vinden wij nog geene duidelijke sporen [3]).

VERWEKKING VAN HORUS.

De doode god Osiris verwekt bij zijne zuster Isis Horus. Voor den Aegyptenaar was deze mythe allerminst aanstootelijk. Bloedschande is een begrip, dat bij vele volkeren geheel onbekend is. In de natuur schijnt de afschuw van een huwelijk met eene zuster niet te liggen. Vaak wordt aan deze verbinding juist de voorkeur gegeven [4]). In Aegypte be-

---

[1]) *wit* = *wt* = balsemen, mummificeeren?

[2]) Vgl. Pyr. 56.

[3]) Vgl. Ed. Meyer, Ägypten z. Z. der Pyramidenerbauer, S. 19. H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos, Leipzig 1905 (Unters. IV. 2), S. 28. Nog Herodotus mocht over de Osirisgraven niet spreken, Herodotus, II. 170.

[4]) Zie Preuss, Geistige Kultur, S. 70. Vgl. ook Ed. Meyer, Geschichte I. 1². S. 31, waar de reden van de voorkeur aan het huwelijk tusschen broeder en zuster gegeven gezocht wordt in matriarchale toestanden: de vader behondt daardoor de macht over zijne kinderen, niet als vader, maar als oom.

stond die afschuw in ieder geval niet. Koning Snofru trouwde zelfs met zijne dochter. Huwelijk tusschen broeder en zuster was zeer gewoon [1]). Het kan dus geene verwondering wekken, dat ook de typische vader en echtgenoot zijne zuster tot vrouw nam.

Hoe nu Isis haren broeder door haren beschermenden vleugelslag tot nieuw leven verwekte en daarop bij hem eenen zoon ontving, daarvan geeft ons een text der achttiende dynastie eene beschrijving:

„Isis, de voortreffelijke, die haren broeder beschermde,
die hem zocht zonder moede te worden,
die het land doorliep in droefenis,
en zich niet nederzette vóór zij hem gevonden had,
die schaduw maakte met hare veeren
en lucht deed ontstaan met hare vleugels [2]),
die juichte, toen zij haren broeder aan land trok,
die verhief den moede (phallus) van den stijve van hart...." (doode),
die zijn zaad stal, eenen erfgenaam maakte,
het kind zoogde in eenzaamheid, zonder dat men de plaats kende, waar het was,
die hem, toen zijn arm sterk was, binnenleidde in het binnenste van het paleis van Keb" [3]).

Van deze mythe vinden wij de voornaamste trekken in de Pyr. terug, voornamelijk op de volgende plaats:

Uwe zuster Isis is tot u gekomen, juichend over uwe liefde; gij hebt haar op uwen schoot (euphemistisch voor phallus) geplaatst, uw zaad gaat uit in haar, scherp

---

[1]) K. Sethe, Das Fehlen des Begriffs der Blutschande bei den alten Ägyptern. Ä. Z. 50. 1912. S. 57 ff.

[2]) Vgl. A. Wiedemann, Rec. 20. 1898. p. 134 ss.

[3]) Bibliothèque Nationale, Stèle nr. 20, reg. 56 vv. Weer een ander verhaal bij G. Röder, Die aegyptischen »Sargtexte" und das Totenbuch, in: Archiv für Religionswissenschaft 16. 1913. S. 83 f.

(*śpd-t*) als Sothis (*Spd-t*), (nl.) *Ḥr Śpd* gaat uit u uit" (Pyr. 632).

Van de godin, juichend over Osiris' liefde spreekt misschien ook deze plaats:

„Ik ben gekomen, Osiris N., juichend (?) over uwe liefde, N." (Pyr, 1787) [1]).

Over *śpd* in de beteekenis „scherp", gebezigd van het semen humanum (of den phallus?) is boven reeds gesproken [2]).

Minder uitvoerig:

„Isis is tot u gekomen, juichend over uwe liefde; uw zaad gaat uit in haar, scherp (*śpd*) als Sothis (*Śpd-t*)" (Pyr. 1635 v.).

Eene terloopsche vermelding:

„Sta op, Osiris; wijs P. toe . . . . ., zooals gij Horus toeweest aan Isis, dien dag, dat gij haar bevruchttet" (Pyr. 1199).

Verdere toespelingen wellicht in den duisteren text Pyr. 123, en:

„Gegroet, *tt-tj ib*, gij beide dochters der vier goden, die vóór het groote huis zijn; die u ontbloot, wanneer de stem van W. uitgaat, opdat W. u zie, gelijk Horus Isis zag . . ." (Pyr. 488 v.).

Ook in de Pyr. heeft deze verwekking plaats door den dooden god. Zij staat midden in texten, die zijne opstanding ten doel hebben.

OPSTANDING.

Men stelde zich de opstanding uit den dood op verschillende wijzen voor. Gewoonlijk als een ontwaken, *rś*, uit den slaap. *Ḳbḥw-t*, de dochter van Anubis, komt den

---

1) Vgl. Junker, Stundenwachen, S. 61, waar men naar analogie der Pyr. wel zal moeten vertalen: »Jubelend over uwe liefde".

2) Blz. 31.

doode tegemoet met hare vier *nmś-t*-kruiken, waarmede zij

„verfrischte het hart van den grooten god, dien dag van het ontwaken" (Pyr. 1180).

Ligt de doode god op zijne zijde, de opstaande verheft zich daarop of wendt zich om:

„Er is een groote op zijne zijde gevallen, hij staat op als god" (Pyr. 2018) [1].

Gewoonlijk geschiedt dit door het opstandingswerk van Horus [2]. Echter zijn ook Isis en Nephthys, Thoth en Re er bij betrokken:

„Horus komt, Thoth gaat op [3], om te verheffen Osiris op zijne zijde, om te maken dat hij staat onder de dubbele Enneade" (Pyr. 956).

Soms zijn alle goden er bij betrokken:

„Osiris is op zijne zijde gelegd door zijnen broeder Seth, ... in *Ndi-t*; zijn hoofd wordt opgeheven door Re; zijn afschuw is slaap, zijn haat is vermoeienis; P. rot niet, ... P. is niet gebonden, door uwe *ḏnd* [4], o, goden" (Pyr. 1500 v.).

Men dacht zich het opstaan vaak als een zich verheffen uit een zandgraf:

„Sta op, werp uwe aarde af, verlaat uw lijkzweet(?), verhef u" (Pyr. 747) [5].

Correspondeert deze wijze van opstanding met de begrafenis in een gewoon zandgraf, eene andere voorstelling vooronderstelt de verdeeling van het lijk in stukken. De doode moet dan weder lid voor lid in elkaar gezet worden,

---

[1]) Vgl. Pyr. 1003.
[2]) Zie beneden.
[3]) *ḥꜥj*, van Thoth als maangod gebezigd?
[4]) Zie boven blz. 33.
[5]) Vgl. Pyr. 654: »Gij hebt de aarde afgeschud van uw vleesch". Pyr. 1067. 1068. 1878.

een ingewikkeld proces, dat soms in eene soort wedergeboorte samengevat schijnt:

„O, Osiris T., sta op, verhef u, uwe moeder Nut heeft u geboren” (Pyr. 626).

Gewoonlijk is de zaak niet zoo eenvoudig en moet de doode-Osiris nauwkeurig weder in het bezit van al zijne levensfuncties worden gesteld.

De gewoonte schijnt bestaan te hebben onmiddellijk na den dood het lichaam in stukken te snijden of ook na verloop van eenigen tijd de ontvleesde beenderen te verzamelen [1]). Hetzij nu de mythe van het in stukken scheuren van Osiris, — hetgeen overigens eerst in later tijd aan Seth schijnt toegeschreven —, van deze gewoonte een naklank is, hetzij de gewoonte omgekeerd in de mythe haren oorsprong vond [2]), — zeker is, dat men zich Osiris' lijk dacht verdeeld in verschillende fragmenten en dat de Pyr. vol zijn van de pogingen om den god weder te „vereenigen”.

Want ook hier scheidt de Aegyptenaar niet, gelijk wij, tusschen ziel en lichaam. Hij spreekt niet van eene onsterfelijkheid der ziel, maar de onsterfelijkheid berust voor hem op het ongeschonden voortbestaan van het lichaam [3]). Elk lid moet daartoe worden levend gemaakt en op zijne plaats gezet, elk zintuig moet den doode worden teruggegeven. De texten spreken hier zoo herhaaldelijk, dat wij ons van voorbeelden kunnen onthouden.

---

[1]) Ed. Meyer, Geschichte I. 2[3], S. 62 f. A. Moret, Le rituel du culte divin journalier. Paris 1902. p. 73 ss. E. Naville, La religion des anciens Egyptiens. Paris. p. 48 s. Petrie merkt op, dat er naast stukgesneden ook intacte lijken gevonden worden, en besluit daaruit dat de verdeeling in stukken eene familiegewoonte was, ten minste in de vijfde dynastie, W. M. Flinders Petrie, Deshasheh. London 1898. p. 24. pl. XXV sqq. In de Pyr. zie bv. Pyr. 308: »Zijne beenderen worden gebroken”.

[2]) Moret, Mystères, p. 38.

[3]) Frazer, Golden Bough[3], IV. 2. p. 103.

Oorspronkelijk is ook van Osiris verondersteld, dat hij na zijnen dood door zijne verwanten in stukken werd gescheurd. Eerst daarna kon de „Wiederherstellung", die tot nieuw leven leidde, beginnen. Later werd dit „slaan" van den doode tot eene ritueele handeling bij de funeraire plechtigheden [1]). Maar ook reeds in de Pyr. komt zij voor:

> „Zijne moeder heeft hem geslagen (*ḥw*) hem beweenende; zijne vrouw (bondgenooten?) heeft hem geslagen" (Pyr. 12).

De geslagen god wordt dan weder tot het leven teruggebracht. Ook waar de mummificatie verondersteld is, en dus het weder bijeenvoegen overbodig, moesten toch de zintuigen van den god in orde gebracht worden. Vandaar de vele ceremoniën: mondopening enz. [2]).

Laat ons thans de familieleden van Osiris, die in het drama van zijnen dood en opstanding optreden, elk afzonderlijk beschrijven.

DE VIJAND.

Als de vijand van den god wordt in de Pyr. herhaaldelijk zijn broeder Seth genoemd. Eene meer in bizonderheden afdalende bespreking van het karakter van dezen god geven wij in ons laatste hoofdstuk. Hier is het voor ons doel voldoende er op te wijzen, dat hij bij uitstek daemonisch van aard is. Welk het dier ook zij, dat den god afbeeldt [3]), het is een daemonisch dier, een varken [4]), of eene

---

[1]) MORET, Caractère, p. 152 et n. 2.

[2]) MASPÉRO, Etudes, I. p. 305 s.

[3]) Eene opsomming van de verschillende hypothesen bij BORCHARDT, Śaȝḥw-reᶜ, II. Text S. 19. A. 3.

[4]) De hypothese van P. E. NEWBERRY, The cult-animal of Set, Klio XII. 1912. S. 397 ff. heeft veel waarschijnlijks. Het dier van Seth zou dan de P h a c o c h o e r u s a f r i c a n u s zijn. Scherpzinnig is ook Newberry's vooronderstelling, dat *Šȝ* = »varken" oorspronkelijk de

slang [1]). Seth is ook de god van het buitenland; van het vreemde woestijnland, de vertegenwoordiger dus van de typische vijanden van Aegypte [2]).

Van de wijzen, waarop Seth later Osiris heette gedood te hebben, vinden wij in de Pyr. niets. Er wordt eenvoudig gezegd:

> „Osiris is op zijne zijde gelegd door zijnen broeder Seth" (Pyr. 1500) [3]),

hetgeen niets anders beteekent dan dat hij door zijnen broeder is gedood.

Nog eene andere boosheid wordt genoemd, die Seth Osiris aandoet, maar waarvan de beteekenis niet recht duidelijk is:

> „De reuk van het Horusoog..... beschermt u tegen de vloeistof van den arm van Seth" (Pyr. 20).

---

naam van den god is geweest; men zou dan den werkelijken naam niet hebben willen uitspreken en daarvoor in de plaats *Ś-t* = »het" of *Śwtj* = »hij" hebben gebezigd, ibid. S. 398. Vgl. Doodenboek, Hfdst. 112. Herodotus II, 45. 47. Plutarchus, De Iside et Osiride, 8. A. Wiedemann, Herodots zweites Buch, Leipzig 1890. S. 85.

[1]) In eenen »Sargtext" door Röder, Archiv f. Relig. wissensch. 16. S. 84 aangehaald, wordt Seth op ééne lijn genoemd met »den vijand van mijnen vader Osiris, die onder mijne voetzolen is gelegd", d. i. gewoonlijk de slang. Pyr. 1459 is Seth de aarde, waaruit de slang te voorschijn komt.

[2]) Thierry, Titulatuur blz. 90: »De overwinning op de Aziaten en op de woestijnbewoners is een typisch specimen, een bijzonder geval van de algemeene overwinning, die de koning qualitate qua steeds behaalt en behalen moet op al zijn vijanden". Vanuit de »Horuswegen", op de grens der woestijn, begint de koning zijne veldtochten, gelijk Horus Seth daar vervolgd had, Ed. Meyer, Geschichte I 2^3. S. 163. Ad. Erman, Die »Horuswege", Ä. Z. 43. 1906. S. 72. Zie verder Ed. Meyer, Geschichte I 2^3. S. 315 f. V. Loret, Proc. XXVIII. 1906. p. 123 en G. Röder in: W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechisch-römischen Mythologie, Leipzig 1884 ff. s. v. Set. Ed. Meyer, Set-Typhon, Leipzig 1875.

[3]) Vgl. Pyr. 972.

Het verband doet vermoeden, dat hier van ontbindingsvloeistof sprake is [1]).

Is Seth overwonnen, dan wordt hij gebonden:

„Hij (Horus) heeft van u afgeweerd Seth, den gebondene" (Pyr. 587).

Als straf wordt hem door de goden opgelegd, dat hij den god moet dragen:

„Hij (Seth) zwemt onder u, hij verheft in u eenen grootere dan hij is" (Pyr. 588).

„Horus heeft gemaakt, dat Thoth u uwen vijand brengt; hij heeft u op zijnen rug gezet, opdat hij zich niet met u vermenge (?); maak uwen zetel op hem; ga op, zit op hem, ne coeat tecum; daal neder, terwijl gij machtiger zijt dan hij" (Pyr. 651 v.).

Als reden van het dragen wordt hier opgegeven de vrees, dat Seth Osiris met slechte bedoelingen naderen zal (evenwel is ook eene vertaling „ne coeat procul a te" of: „opdat hij niet des morgens verre van u zij" mogelijk). Gewoonlijk evenwel zal aan niets verder zijn gedacht, dan aan het op den nek torschen van den overwinnaar door den overwonnene. Zoo Pyr. 261, waar de „heer der wolk", d. i. Seth, den god verheft, draagt. En:

„De Enneade heeft u beschermd, zij heeft Seth onder u gelegd" (Pyr. 1628).

Iets verder doet Horus hetzelfde:

„Horus heeft u Seth gebracht, hij heeft hem u gegeven, gekromd onder u" (Pyr. 1632).

De voorstelling van het dragen door Seth was zoo gewoon, dat de Aegyptenaren er zelfs eene verklaring in hebben gezien van den Osiris-naam:

„Maak (*ir*) uwen zetel (*iś-t*) op hem" (Pyr. 651) [2]).

---

[1]) Ook eene verkrachting door Seth schijnt Osiris te vreezen te hebben, zie beneden Pyr. 651 v.

[2]) Vgl. Ad. Erman, Zum Namen des Osiris, Ä. Z. 46. 1909. S. 95.

Seth stond niet alleen in zijnen strijd. Er worden van hem bondgenooten vermeld:

„Horus heeft gemaakt, dat Thoth de volgelingen van Seth van u afwendde” (Pyr. 575).

Evenals in later tijd worden Seth en zijne bondgenooten gedacht als de offers, die den god gebracht worden:

„Osiris W., u worden geofferd de hoofden der volgelingen van Seth” (Pyr. 84).

De god leeft van zijne vijanden:

„Horus heeft de schenkels uwer vijanden uitgezocht; hij heeft ze u gesneden gebracht” (Pyr. 653).

Dat het offerdier als de vijand, omgekeerd de vijand als het offer van den god beschouwd wordt, is eene voorstelling, in vroeger en later tijd zeer gewoon [1]).

DE ZOON.

De belangrijkste persoon in de Osiris-mythe na den god zelf is zijn zoon en beschermer Horus:

„Uw zoon Horus, die u geboren is, hij laat u niet onder de dooden, hij plaatst u onder de goden” (Pyr. 969).

De zoon van den overledene neemt in de offertexten de rol op zich van Horus, die zijnen vader spijs brengt:

„O, vader Osiris P., ... ontvang dit uw brood, dat ik u gegeven heb, ik ben uw zoon, uw erfgenaam” (Pyr. 1046).

Zeer veelvuldig vinden wij in de Pyr. de toespraak „Vader Osiris”:

„Vader N.” (Pyr. 117).

„Verhef u, vader” (Pyr. 734).

---

[1]) Zie E. Naville, Le discours d'Horus à Osiris, Ä. Z. 13. 1875. S. 90. Taf. I. II. Doodenboek, Hfdst. 151; E. Naville, Proc. XXV 1903. p. 105. Vgl. ook Moret, Rituel, p. 42 ss. Maspéro, Etudes I. p. 298 et n. 2.

„Hoog is vader Osiris P. (Pyr. 1379) [1]).

De zoon van den doode treedt tot hem met de aanmaning op te staan uit den dood en van het offer te eten, juist zooals Horus tot zijnen vader getreden was:

Sta op, vader, sta op, Osiris M.; ik ben het, uw zoon, ik, Horus" (Pyr. 1683).

Ook hier is weer Osiris het voorbeeld voor alle menschelijke verhoudingen. Hij is de vader, Horus de zoon. Wat Horus aan zijnen vader doet, doet elke goede zoon aan den zijne:

„Horus is met u tevreden, gij zijt zijn vader" (Pyr. 103).

En verder, vooral in de offertexten:

„Gij hebt dit uw brood uit mijne hand ontvangen, o Osiris M., ik ben uw zoon, van u geboren" (Pyr. 1069).

In het offerritueel is dit zoonschap van Osiris tot eene staande uitdrukking geworden. De spreker verzekert, dat hij Horus is om onmiddelijk over de oogen van dien Horus, als over die van eenen vreemde, in de derde persoon verder te gaan:

„Ik ben uw zoon, ik ben Horus; ik ben gekomen, ik heb u gebracht de beide oogen van Horus, van zijn lijf" (Pyr. 69).

Gelijk de doode evenwel niet voor Osiris speelt, maar Osiris is, zoo is ook zijn zoon Horus, en niet een gewoon sterveling. Hij vraagt daar niet aan te willen twijfelen:

„Ik ben het niet, P., die smeekt u te zien, in de gedaante die gij hebt aangenomen; Osiris, die smeekt u te zien in de gedaante die gij hebt aangenomen;

---

[1]) Vgl. Pyr. 751. 1342. Het woord *it*, vader, kan ook worden gelezen als *itj*, koning. Misschien is dit zelfs de oorspronkelijke bedoeling. Maar blijkens het verband en de schrijfwijze *itf* hebben de Aegyptenaren zelf »vader" vertaald.

het is uw zoon, die smeekt u te zien enz., het is Horus, enz." (Pyr. 1128, oudere text).

De „geliefde zoon" wordt tot eenen titel van den officiant bij de funeraire plechtigheden, gelijk Isis en Nephthys namen zijn voor de klaagvrouwen bij die gelegenheid. De Osiris-familie wordt kunstmatig weer samengesteld, elk speelt daarbij zijne rol. Oorspronkelijk zullen de familieleden zelve dit hebben gedaan, later priesters. In de Pyr.:

„Ik ben uw zoon, dien gij liefhebt" (Pyr. 11) [1]).

Het goddelijk drama wordt door de familie, later door priesters weder opgevoerd: Isis beklaagt haren echtgenoot, Horus wreekt zijnen vader en wekt hem weder op. En alle officianten spelen niet eene rol, maar zijn werkelijk de god dien zij voorstellen. Anders immers zou het den doode niets helpen. Wij kunnen vergelijken, wat Preuss van de Cora-Indianen verhaalt, die bij hunne dramatische opvoeringen verschillende natuurgoden „belichamen" [2]).

Keeren wij tot het werk van Horus in de mythe terug. Dat werk, „wat Horus aan zijnen vader Osiris doet", is buitengewoon uitgebreid, en niet in enkele woorden samen te vatten. Het komt hier op neer, dat de zoon den beleedigden en gekwetsten vader wreekt en weer in het bezit stelt van al zijne functies en eigendommen. Hij doet hem leven, in den meest ruimen zin van het woord:

„Hoe schoon te zien, hoe zalig te aanschouwen, te zien Horus, wanneer hij geeft het leven aan zijnen vader, wanneer hij schenkt *w3ś* aan Osiris" (Pyr. 1980).

---

[1]) Later *s3 mr-f*, vgl. MASPÉRO, Etudes I. p. 290 et n. 2. SCHÄFER, Osirismysterien S. 15.

[2]) Geistige Kultur, S. 81. Den Horustitel der koningen in verband te brengen met de rol van Horus in de Osirismythe, zooals F. Ll. GRIFFITH wil (in Royal Tombs I. p. 35) schijnt ons zeer gewaagd. De oude Horusvalk heeft met den »zoon die hem liefheeft" niets te maken. Vgl. THIERRY, Titulatuur blz. 22 vv.

Het is een verblijdend schouwspel en Horus zelf heeft zich over zijn werk verheugd, Pyr. 636. Soms wordt zijn werk samengevat als een „tot *i3ḫw* maken" van den god, d.w.z. tot eenen levenden, goddelijken geest:

„De aarde hoore datgene wat de goden zeggen. Horus zegt, dat hij zijnen vader tot *i3ḫw* maakt" (Pyr. 1712).

„O N., Horus staat, hij maakt u tot *i3ḫw*" (Pyr. 2106).

Vooreerst bestaat Horus' taak natuurlijk in het nedervellen van de vijanden van den god:

„Sta op om te zien, wat uw zoon u gedaan heeft, waak op om te hooren wat Horus u gedaan heeft. Hij heeft voor u geslagen, die u sloeg, als rund; getroffen, die u trof, als wildstier; gebonden, die u bond; hij heeft hem onder uwe groote dochter gelegd" (Pyr. 1976)[1]).

De strijd gaat natuurlijk voornamelijk tegen Seth (hierover later). Dezen ontneemt hij niet slechts zijn eigen geroofde oog, maar ook de have zijns vaders:

„M. sta op en neme zich de waardigheid vóór u (welke god is bedoeld, is niet duidelijk), gelijk Horus (ont-)nam het huis zijns vaders aan den broeder zijns vaders Seth, vóór Keb" (Pyr. 1219).

Met dit huis van den doode schijnt zijne gansche have bedoeld (de latere *pr-ḏ-t*?). Althans de zoon-Horus zorgt voor zijn geheele levensonderhoud, dat ook behoort tot wat hij zijnen vader doet:

„Hef uw gelaat op, opdat gij moogt zien, wat ik u gedaan heb. Ik ben uw zoon, ik ben uw erfgenaam,

---

[1]) Vgl. Pyr. 1685. De vertaling van Moret, Caractère p. 152. n. 2.: »Je t'ai frappé en te frappant" dunkt ons reeds door het verband onmogelijk. Breasted, p. 32 vertaalt den laatsten zin: »He has put himself under thy daughter". *sw* past evenwel beter op den overwonnen vijand. Wie de dochter is, is niet duidelijk. Eenen gelijksoortigen text vinden wij bij Junker, Stundenwachen S. 59, vgl. ook Naville, Ä. Z. 13. S. 89.

ik heb u tarwe gedorscht, ik heb u gerst verbouwd, het graan voor uwe *w3g*-feesten, de tarwe voor uwe jaarfeesten, ... heer des huizes (*nb-pr*), uwe hand is op uwe have" (Pyr. 1879 vv.) [1].

Bij de Osirismysteriën in Abydos leidt de *s3 mr-f* ook de werken, uitgevoerd voor den god [2]. Het offer, gewoonlijk aangeduid als *ir-t-Ḥr*, het Horusoog, wordt vaak opgevat als „dat wat Horus doet" [3]. Immers ook door het offer doet de zoon den vader leven.

Er is eene uitdrukking, die het werk van Horus aan Osiris samenvat en die ook in de Pyr. veel wordt gebruikt. Het is *nḏ*, vroeger door „wreken", thans gewoonlijk door „beschermen" vertaald. Eigenlijk kan men *nḏ* niet vertalen. Het is eene soort samenvatting van het geheele Horuswerk. Pyr. 575 vv. wordt van Horus van allerlei verteld, o. a. dat hij Seth overwonnen heeft en aan Osiris onderworpen; dan heet het ten slotte:

„O Osiris T., Horus heeft u *nḏ* gemaakt".

Schäfer verklaart het woord als „die Sache Jemandes durch Wort oder Tat vertreten, ihm helfen, beistehen, ihn schützen" [4]. Dat kan dus in elk bizonder geval iets anders zijn en wij moeten het telkens anders vertalen. In het volgende kunnen wij bv. *nḏ* door verdedigen weergeven:

---

[1]) Vgl. Pyr. 1950.

[2]) Schäfer, Osirismysterien S. 15 f.: »Ik vervulde den dienst van den *s3 mr-f* van Osiris". W. i. w. merkt S. terecht op, dat men bij deze plaats niet mag denken aan een spelen van de Horus-rol in de eigenlijke mysteriën. Maar toch wordt de priester, die *s3 mr-f* heet als Horus, zoon van Osiris, gedacht en wat hij doet, doet hij als zoodanig: „Natürlich setzt aber auch der Priestertitel *s3 mr-f* voraus dass man seinen Träger als einen Vertreter des Sohnes des Hauptgottes ansah".

[3]) Zie H. Schack Schackenburg, Ä. Z. 41. 1904. S. 144.

[4]) Osirismysterien S. 21.

„De zoon heeft zijnen vader verdedigd, Horus heeft Osiris verdedigd, Horus heeft P. verdedigd tegen zijne vijanden. Gij staat, P., verdedigd, voorzien als god" (Pyr. 758 v.)[1].

Zoo is het gewoonlijk, waar het de bescherming van Osiris tegen zijne vijanden betreft; elders voldoet de schakeering „afweren" beter:

„Horus is het, die afweert datgene wat Seth u aandoet" (Pyr. 592).

Ook komt de oude vertaling „wreken" tot haar recht:

„Ik ben Horus, die zijnen vader wreekt, ik heb geslagen, die u sloeg, enz." (Pyr. 1685).

Tot de *nḏ*-handeling behoort het afnemen van het oog aan Seth en het voorzien van Osiris daarmede:

„Horus heeft u *nḏ* gemaakt, Horus heeft zijn oog aan Seth ontnomen, hij heeft het u gegeven" (Pyr. 591).

Van het oog zelf gebezigd, schijnt het „bevrijden" te beteekenen:

„(Het oog) bevrijdt zijne *ḏ-t* van Seth" (Pyr. 594).

Wordt *nḏ* hier van de *ḏ-t* van het oog gebruikt, ook de *ḏ-t* van den doode wordt door hem zelven „beschermd":

„Horus, hij heeft zijnen vader beschermd; vader M., hij heeft zijne *ḏ-t* beschermd" (Pyr. 1728).

Wij vinden dus tal van nuances van éénzelfde begrip, dat in hoofdzaak hulp, bescherming aanduidt, redding zelfs. De aegyptische titel van Ptolemaeus I Soter luidde *nṯr nḏ*, de reddende god[2].

Hoewel in het bizonder en voornamelijk van Horus gezegd, wordt *nḏ* toch ook van anderen gebezigd, wanneer zij namelijk den god beschermen. Zoo heet Isis:

„die haren broeder beschermt"[3].

---

[1]) Vgl. Pyr. 898.

[2]) A. Wiedemann, Rec. 20. p. 134.

[3]) Bibl. Nat. Stèle nr. 20, reg. 56.

Het wordt gezegd van Wepwawet [1]); en van Keb:

„Hij beschermt u tegen Seth" (Pyr. 1033).

Eindelijk ook van den volgeling van den god, die, gelijk Horus, hem helpt tegen zijne vijanden (in de mysteriën):

„Ik maakte *nḏ Wnn-nfrw* op dien dag van den grooten strijd en wierp terneder al zijne vijanden op het water van *Ndi-t*" [2]).

In verreweg de meeste gevallen echter is het Horus, van wien gezegd wordt dat hij zijnen vader *nḏ* maakt. *Nḏ-itf*, „wreker zijns vaders" is zijn staande titel geworden.

Hetzelfde geldt van eene andere uitdrukking, die nog moeilijker te vertalen is. Dat is het woord *ip*, gewoonlijk door „tellen", „rekenen" weergegeven. Soms komen wij met deze beteekenis zeer goed uit, wanneer bv. gesproken wordt van

„dien dag van het tellen der beenderen" (Pyr. 2016),

waarmede wel zal zijn gedoeld op de wedersamenstelling van den doode. Het is hier duidelijk van gelijke beteekenis als *ṯnw*, tellen:

„De goden tellen (*ṯnw*) zijne leden" (Pyr. 179).

Minder eenvoudig is de zaak, wanneer *ip* in het bizonder van Horus wordt gezegd:

„Horus is gekomen om u te *ip*, hij heeft Seth van u afgeweerd" (Pyr. 587).

Waarschijnlijk wordt dit gebruik van *ip* verklaard door de meer volledige uitdrukking:

„Horus komt om zijnen vader in u te *ip*" (Pyr. 589),

waar wij zouden kunnen omschrijven: om u als zijnen vader te rekenen, om met u te doen, zooals hij doet met zijnen vader, u als zijnen vader te erkennen en dienover-

---

1) SCHÄFER, Osirismysterien S. 21.

2) SCHÄFER, Osirismysterien S. 30.

eenkomstig te handelen. Ons woord „rekenen" geeft dit eenigszins weer en blijft tevens bij het oorspronkelijk begrip. Bv.:

„Hij (Horus) rekent u als zijnen vader" (Pyr. 767).

„Horus is meer ba dan hij (de vijand), hij rekent u als zijnen vader" (Pyr. 580).

Wordt *ip* in deze schakeering altijd in bonam partem gebruikt, het begrip laat ook het tegengestelde toe. Immers „rekenen als, tot" zegt op zichzelf niets. Rekent Horus u als zijnen vader, dan is dat een goed ding. Ook wanneer hij

„u weg rekent van de goden" (Pyr. 609),

d. i. u van hen scheidt, daar gij meerder zijt. Wij zouden hier juist zeggen: hij rekent u niet tot de goden. De Aegyptenaar zegt: hij rekent u van hen weg. Nog duidelijker:

„Anubis de hartenteller rekent Osiris P. weg van de aardegoden, toe naar de hemelgoden" (Pyr. 1523) [1]).

Als Anubis „hartenteller" heet, is dit evenwel op zich zelf geenszins eene gunstige eigenschap. Wij zouden in dit epitheton kunnen vertalen: „naar zich toe rekenen", d. i. rooven. Zoo van den doode zelf:

„Hij rekent de harten naar zich toe, hij rooft de ka's, hij onderricht de ka's" (Pyr. 161).

Even gewelddadig:

„Grijp hen, ... zoek hunne schenkels uit, ... tel hunne harten, in uwen naam van Anubis hartenteller" (Pyr. 1286 v.).

Omgekeerd, in gunstigen zin, wordt *ip* gebruikt in het volgende:

„(Nut), gij rekent P. tot leven, zoodat hij niet ondergaat" (Pyr. 823).

Nut rekent hem naar den kant van het leven, de groote Enneade naar zijnen zetel toe:

---

[1]) Vgl. Pyr. 1537.

„De groote Enneade, die in Heliopolis is, heeft u gerekend naar uwen grooten zetel" (Pyr. 895).

Wij zouden in de beide laatste gevallen zeggen: heeft u het leven toegerekend, heeft u uwen zetel toegewezen. Wij zien in *ip* eene vox media, die nu eens in gunstigen dan weer in ongunstigen zin gebruikt kan worden. Wanneer het van Horus eenvoudig heet, dat hij

„*ip* maakt zijnen vader Osiris" (Pyr. 1335),

dan is dit natuurlijk in gunstigen zin bedoeld en parallel met *nḏ*. Van uit deze neutrale beteekenis ontwikkelt zich dan ook de schakeering: „schatten", „beoordeelen" „vonnissen" [1]).

Wij hadden deze uitweiding over de woorden *nḏ* en *ip* noodig omdat beide termini technici voor het werk van Horus aan zijnen vader zijn. Dat werk is, naar wij zagen, zeer omvangrijk. De eigenlijke opstanding evenwel geschiedt door Horus' opstandingswoord, op zijn bevel. De doode doet niets uit zich zelven. Ook zijne hemelvaart geschiedde op goddelijk bevel:

„(T.) is niet van zelf gekomen, eene boodschap is tot hem gekomen, een godenwoord heeft hem doen opstijgen" (Pyr. 333).

Daarom kan hij den god vragen hem niet te verloochenen, daar de god hem kent en hij den god: hij komt niet op eigen verantwoording, maar door de genade der goden. Het is door het bevel van Horus, dat hij met de niet-ondergaande sterren medegaat:

„Op het bevel van Horus, vorst en koning der goden" (Pyr. 1458).

Zijn leven is van den god afhankelijk:

„P. leeft van hetgeen waarvan Horus, de heer des

---

1) Vgl. Kristensen, Livet p. 101.

hemels, leeft, op het bevel van Horus, den heer des hemels" (Pyr. 888).

Zoo is het ook met de opstanding van den doode-Osiris: het scheppende woord van Horus bewerkstelligt haar:

„W., o W., verhef u op uwe zijde, doe het bevolene, gij die den slaap haat enz." (Pyr. 260).

„Hij (Horus) heeft u doen leven, gij loopt, gij hebt zijn woord ontvangen, gij zijt er mede tevreden" (Pyr. 646).

„Gij hebt het woord van Horus ontvangen, gij zijt er mede tevreden" (Pyr. 611).

Het woord van Horus stelt Osiris in het bezit van alle levenskracht en naar zijn voorbeeld den doode. Horus wordt gesmeekt den doode zijn woord niet te onthouden:

„M. is tot u gekomen, Horus; geef hem dat groote en schoone woord, dat gij Osiris gegeven hebt (variant: zeg tot hem dat woord), waardoor M. groot is, waardoor hij groot is, zijn *śḫm* in hem, zijn ba achter hem, zijn *śpd* op hem; hetwelk Horus aan Osiris gegeven heeft" (Pyr. 1558).

Eene laatste functie van Horus ten opzichte van Osiris is, dat hij hem doet helpen door zijne vier kinderen. Zij dragen hem:

„Horus heeft u zijne kinderen gegeven, ... opdat zij u dragen" (Pyr. 637).

„Kinderen van Horus, Osiris P. is gekomen; kinderen van Horus, komt, ... draagt hem" (Pyr. 1338) [1].

MOEDER, ZUSTER EN VROUW.

Eene eigenaardige taak heeft in de mythe de godin, die nu eens als moeder, dan weer als zuster, ook als echtgenoote, den god beschermt. Wij hebben reeds gezien, wat

---

[1]) Vgl. Pyr. 1823. 1829. JUNKER, Stundenwachen S. 4.

de taak in dit opzicht van Isis en Nephthys is, de beide godinnen, die den gestorven broeder en man beweenen en opwekken. Ook, hoe in het bizonder Isis bij den doode Horus ontvangt. Wij letten thans meer op Nut, de oude hemelgodin, die in de Osirismythe optreedt als de moeder van den god, die hem beschermt, en natuurlijk ook weder den menschelijken afgestorvene juist als haren zoon behandelt.

Hare bescherming bestaat vooreerst daarin, dat zij den god de hand reikt of de armen naar hem uitstrekt:

> „Nut, zij reikt mij hare armen, gelijk zij dat aan Osiris gedaan heeft" (Pyr. 1090).

Eene andere zeer gewone voorstelling is, dat zij zich met hare vleugels beschermend over den god heenbuigt [1]). Dit beschermend gebaar helpt hem tegen zijne vijanden:

> „Uwe moeder Nut, zij heeft zich over u heengebogen....., zij heeft gemaakt dat gij zijt de god, die geene vijanden heeft...., zij beschermt u tegen alle kwaad...., gij zijt de groote onder hare kinderen" (Pyr. 638) [2]).

Nog drastischer wordt Nuts handelwijze voorgesteld, wanneer zij haren zoon als het ware met haar lijf beschut:

> „Nut is gevallen op haren zoon in u (nl. op u), zij beschermt u, zij beschut u, zij omarmt u, zij heft u op; gij zijt de groote onder hare kinderen" (Pyr. 1629).

Zij is de moedervogel, die haar jong verdedigt:

> „gelijk de gier, die op haren zoon gevallen is" (Pyr. 1611).

Ook aan den hemel brengt zij haar kind:

---

[1]) Eene afbeelding bij AD. ERMAN, Die Ägyptische Religion[2]. Berlin 1909. S. 111.

[2]) Vgl. Pyr. 1607. Bescherming tegen Seth Pyr. 777.

„Gij hebt hem ten hemel gered, zooals gij Osiris ten hemel gered hebt” (Pyr. 1419).

Zij dient hem daarbij als ladder:

„P. gaat daar met zijne moeder Nut, P. stijgt op haar, in haren naam van ladder” (Pyr. 941).

De voornaamste bescherming evenwel, die zij den god mededeelt, is dat zij den doode in haar lijf bewaart en hem dan weder doet geboren worden.

De doode geldt als haar lijfelijke zoon,

„die (haar) den buik opent” (Pyr. 1).

Dit verblijf nu van den god in den moederschoot wordt gedacht als een bewaard worden door de godin:

„Woorden te spreken door Nut: ik bescherm uwe schoonheid in mijn lijf” (Pyr. 8).

In den schoot der vrouw wordt het goddelijk leven beschut tegen alle kwaad:

„Gij zijt de dochter (Nut), die machtig is over hare moeder (Tefnet), die opgaat als koning van Neder-aegypte; maak gij P. *iꜣḫw* in uw lijf, opdat hij niet sterve” (Pyr. 781).

Nog duidelijker:

„Voorwaar, P. gaat op ten hemel, vast als de aarde-(god = Keb), die mannelijke, qui est ad ventrem tuum, qui portat semen divinum, quod est in utero tuo; P. is het goddelijk zaad, dat in uwen schoot is, Nut” (Pyr. 1416 v.) [1].

Wij hebben hier, dunkt ons, de voorstelling dat het leven van den doode, gelijk dat van den zonnegod (de laatst aangehaalde text heeft hoofdzakelijk betrekking op voorstellingen die met de zon in verband staan), in den nacht in den schoot der hemelgodin bewaard wordt, om des morgens opnieuw der wereld geboren te worden. Deze cosmische

---

[1]) Vgl. Pyr. 990.

voorstelling gaat echter terug op de waarneming, dat in het moederlijf de vrucht veilig bewaard wordt tot de geboorte. Dit is het menschelijk element in de cosmische voorstelling. Sleehts de herhaalde geboorte, de wisseling van dood en leven, de onsterfelijkheidsgedachte dus, wordt van het cosmische verschijnsel op menschelijke verhoudingen overgebracht. Zoo kwam men tot de voorstelling van Nut, de typische moeder, die Osiris, den typischen mensch, beschermt in haar moederlijf, die het goddelijk leven bewaart in den dood.

Eigenlijk moeten wij niet spreken van den typischen mensch, maar van den typischen doode. Immers de doode wordt door Nut in haar lijf beschermd. Men noemt haar dan ook „doodkist" en „graf":

> „Gij zijt gegeven aan uwe moeder Nut, in haren naam van doodkist; zij heeft u omarmd, in haren naam van doodkist; gij wordt tot haar opgeheven, in haren naam van graf" (Pyr. 616) [1]).

Hiermede stemt overeen, dat sommige namen van moedergodinnen eene verwante beteekenis hebben [2]). Isis, *iś-t*, beteekent „zetel", nl. van den god; Hathor, *ḥ-t-Ḥr*, de godin die haren zoon Horus zoogt, draagt den naam „huis van Horus". Het „huis" van den god is zijne moeder, „in der er erst wohnte und aus der er dann herauskam" [3]).

Deze godinnen worden bijna promiscue gebruikt: tusschen moeder, zuster en echtgenoote wordt niet scherp gescheiden. Isis heet moeder van Osiris:

---

1) Pyr. 1909 is waarschijnlijk ook Nut bedoeld. Vgl. ook KRISTENSEN, Livet p. 100.

2) ED. MEYER, Geschichte I. 2[3]. S. 92.

3) SETHE, Sage vom Sonnenauge S. 29 u. A. 3. 4. In hoeverre Pyr. 1025. 1327 de godin Hathor of een werkelijk Horus-huis bedoeld is, schijnt niet uit te maken; vgl. de archaische schrijfwijze van den Hathornaam, WEILL, Origines p. 137 s.

„Vader N., u wordt gebracht uw water, ... dat in de borsten uwer moeder Isis is” (Pyr. 1873).

Elders schijnt een geslachtelijk verkeer van den god met zijne moeder voorondersteld:

„Er ligt een groote op zijne moeder Nut” (Pyr. 741).

Wij vinden dus van de Osirismythe in de Pyr. de volgende trekken:

Osiris sterft, tengevolge van de nederwerping door Seth, of door verdrinking.

Hij wordt beweend door Isis en Nephthys. Deze doodenklacht wordt verbonden met bescherming en opwekking door de beide godinnen.

Dit vindt plaats in *Ndi-t.*

Daar wordt hij ook gevonden, door Horus, Keb of Isis.

Hij wordt begraven. Zijne moeder Nut beschermt hem in den dood.

Hij verwekt bij Isis zijnen zoon Horus.

Horus, Isis en Nephthys, of andere goden doen hem opstaan, door hem te verheffen op zijne zijde; ook door hem al zijne ledematen en functies weder terug te geven; Horus door zijn woord.

Seth en zijne bondgenooten worden bestraft; Seth moet Osiris dragen.

Horus doet zijnen vader door zijne kinderen dragen.

HET PROCES.

Er is nog eene andere, geheel verschillende voorstelling van de lotgevallen van Osiris, eene, wij zouden kunnen zeggen juridische opvatting, die met de meer bekende mythe in geen of slechts in zeer los verband schijnt te staan en naast die mythe voorkomt; ook, en wel zeer vaak in de Pyr. De belaging en eindelijke triomf van Osiris

wordt daarbij voorgesteld als een proces, eene rechtzaak. Gaan wij na, welke bizonderheden de Pyr. ons over dit proces mededeelen.

Als rechter in den strijd wordt eene enkele maal *M3ˁ-tj*, de dubbele waarheid, de godin van het recht zelve genoemd:

„*M3ˁ-tj* heeft bevolen, dat hem toekwamen de tronen van Keb, dat hij zich verhief tot zijnen wensch" (Pyr. 317).

Ook wordt misschien Keb, de oude godenvorst, met deze functie bedacht. Hij is het tenminste, die den god tegen alle kwaad beschermt:

„Gij zijt *sḫm*, gij verdrijft alle kwaad van Osiris M., gij laat niet toe, dat het wederom tot hem komt" (Pyr. 1622).

Hij heeft een decreet ten gunste van Osiris uitgevaardigd:

„P. heeft u (Osiris) dat gedaan, wat Keb bevolen had, dat men u doen zou" (Pyr. 967).

Tot dit decreet behoort de verzorging van den doode,

„naar het decreet, dat voor u gegeven is door uwen vader Keb" (Pyr. 657).

Of evenwel bij het proces, dat Seth tegen Osiris begon, Keb bepaald als rechter optreedt, moet twijfelachtig heeten. Eene plaats als de volgende schijnt er op te wijzen:

„Keb heeft gemaakt, dat Horus zijnen vader in u ziet" (Pyr. 640).

Immers over de rechtmatige geboorte van Horus gaat het proces juist [1]). Ook geeft Keb met Atum samen hem de heerschappij [2]). In de meergenoemde oude inscriptie uit Memphis, door Erman uitgegeven, beslist Keb over het erfdeel van Horus en Seth [3]). Ook Atum komt voor als toewijzer der heerschappij, Pyr. 961.

---

1) Zie beneden.

2) Pyr. 476 vv. 942 vv. 1472 vv.

3) Erman, Denkmal memphitischer Theologie S. 930 f.

Daar echter het geheele rechtstooneel zich afspeelt „in het huis van den vorst in Heliopolis" moet gewoonlijk Re, misschien Re-Atum als rechter gedacht zijn. In eenen lateren text schijnt daar ook sprake van:

„Re sprak, Thoth schreef, het rechtercollege stemde er mede in" [1]).

Waar het, zooals wij zullen zien, gaat om de erfenis van Keb zelven, kan deze ook eigenlijk moeilijk rechter zijn. Zijn „bevel" zal eerder slaan op de erfopvolging door hem aan Osiris toegewezen; Re, Atum of *M3ᶜ-tj* bevestigen dezen daarin door hun vonnis. Pyr. 956 schijnt de „dubbele Enneade" eene soort rechtercollege te vormen, gelijk de *ḏ3ḏ3-t* in het Doodenboek.

Als aanklager van den god geldt Seth. Hij is de typische vijand, thans in de rechtzaak [2]). Zoo vinden wij hem in den text, die ons het meeste mededeelt aangaande het proces:

„De hemel . . . [3]), de aarde siddert, Horus komt, Thoth gaat op, zij verheffen Osiris op zijne zijde, zij maken, dat hij staat vóór de dubbele Enneade. Herinner u, Seth! neem ter harte dit woord gesproken door Keb, deze bedreiging [4]) u gedaan door de goden, in het huis van den vorst in Heliopolis, daarover dat gij Osiris ter aarde hadt geveld. Toen gij zeidet, Seth, ik heb hem dat niet aangedaan; opdat gij daardoor machtig zoudt zijn (de overhand hebben), bevrijd (vrijgesproken),

---

[1]) Bibl. Nat. Stèle nr. 20, reg. 97. Pyr. 317 worden *Tfn* en *Tfn-t* als rechters genoemd, terwijl *M3ᶜ-tj* meer het vonnis schijnt te vellen.

[2]) Vgl. Ed. Meyer, Set-Typhon S. 14.

[3]) *ᶜnḏ*. De beteekenis »heil sein, unversehrt sein" (Erman, Glossar S. 23) past hier niet. Het determinatief wijst op eene gewelddadige beroering.

[4]) *f3w* met den man met de stok gedetermineerd, moet iets als »bedreiging" beteekenen Pyr. 277 komt *f3-t* voor in mogelijk dezelfde beteekenis. Zijn beide woorden afgeleid van *f3j*, den arm opheffen?

machtig tegen Horus. Toen gij zeidet, Seth: hij was het, die mij naderde (met vijandige bedoelingen),.... Verhef u, Osiris, Seth heeft zich verheven, hij heeft de bedreiging der goden gehoord, het woord aangaande den goddelijken vader (Osiris)[1]. Uwen arm (houdt) Isis, Osiris; uwe hand (houdt) Nephthys, gij gaat tusschen haar in" (Pyr. 956 vv.).

Men zou hier w. i. w. eerder denken aan eene aanklacht tegen Seth wegens moord op Osiris, maar uit den geheelen samenhang van deze en andere plaatsen blijkt, dat Seth de eerste aanklager was, dat echter zijne aanklacht zich tegen hem zelven keerde.

Beklaagde is Osiris, „de oudste zoon van Keb" en diens erfgenaam:

„Waak op voor (door?) Horus, sta op tegen Seth; verhef u als Osiris, als *i3ḫw*, zoon van Keb, zijn oudste" (Pyr. 793).

Gelijk Osiris wordt ook de doode geacht voor het gericht te verschijnen. De Pyr. spreken in dit verband bijna altijd van den dooden koning, eerst indirect van Osiris. Dit doodengericht is evenwel scherp te onderscheiden van dat, waarvan bv. hoofdstuk 125 van het Doodenboek spreekt, en waarbij Osiris de rechter is. Het gaat bij ons proces om iets gansch anders, gelijk wij zien zullen. Eenige ethische beteekenis is aan dit gericht niet toe te kennen. Osiris wordt over heel iets anders geoordeeld dan over al of niet begane zonden. Het geldt hier een bepaald concreet geval. De conclusie, waartoe Breasted in dit verband komt ten aanzien van het meer ethisch karakter van de Re-religie, in onderscheid van de Osiris-religie, gaat dan ook niet op. Wij zagen reeds het tegendeel[2].

---

[1]) Dit in afwijking van de overigens voor dezen text gevolgde vertaling bij BREASTED p. 34. Het vrijsprekend vonnis zal hier bedoeld zijn.

[2]) BREASTED, p. 250 sq. Zie boven blz. 56.

Als advocaat en voorspraak van Osiris komt in een lateren text Thoth voor:

„Ik ben Thoth, heer der waarheid, die de stemmeloozen (die zich niet weten te verdedigen) recht van stem maakt (hunne zaak voor hen wint door pleidooi)" [1]).

Elders schijnt hij eer de griffier:

„Re sprak, Thoth schreef" [2]).

Ook getuigen worden genoemd:

„*Mꜥꜣ-tj* heeft het gehoord, Schu was getuige" (Pyr. 317).

Een proces dus in optima forma. Waarom het eigenlijk gaat is wel duidelijk, maar men kan het object van de aanklacht niet in enkele woorden samenvatten. De kern van de aanklacht is tot den tijd van Plutarchus bewaard gebleven:

„Toen Typhon hierop openlijk Horus als bastaard aanklaagde, werd met hulp van Hermes Horus door de goden als echt erkend" [3]).

Het gaat hier dus om de wettige geboorte van Horus uit Osiris, door Seth niet erkend, maar bij vonnis der goden vastgesteld. Het schijnt wel of in de oudere texten Osiris en Horus in dit opzicht vaak verward worden. Herhaalde malen wordt in de Pyr., vaak zeer nadrukkelijk, het zoonschap van Osiris ten opzichte van Keb besproken:

„Osiris N., gij zijt de oudste zoon van Keb, zijn geteelde(?), zijn erfgenaam; Osiris N., gij zijt het, die na hem opgaat (hem opvolgt als koning), het erfdeel is u gegeven door de Enneade" (Pyr. 1814 v.).

„Gij staat als eerste der goden, oudste zoon van Keb, en erfgenaam, en troonopvolger van Keb" (Pyr. 1538).

In de koningstitulatuur komt eveneens de titel voor:

---

1) DOODENBOEK, hfdst. 183, 42 vv. Zie beneden blz. 103. Vgl. ED. MEYER, Geschichte I. 2³. S. 106.

2) Bibl. Nat. Stèle Nr. 20, reg. 97.

3) De Iside et Osiride, 19.

„erfgenaam van Keb" (Pyr. 787) [1].

Te rekenen naar den nadruk, waarmede het zoonschap van Osiris ten opzichte van Keb wordt gehandhaafd, zou men geneigd zijn tot de voorstelling, dat Seth aan Osiris zelven het eerstgeboorterecht, en daarmede de heerschappij betwistte; hem vervolgens daarom aanklaagde. Dat zal ook wel de oorspronkelijke voorstelling geweest zijn; maar waar Osiris als koning der dooden werd gedacht, en de regeerende koning der levenden als zijn zoon, Horus, is het begrijpelijk, dat men de mythe op Horus overbracht. Deze kwam immers ook in conflict met Seth. En met zijne erkenning als wettig erfgenaam van Osiris, scheen tevens de rechtmatige opvolging van den dooden koning door zijnen thans regeerenden zoon gewaarborgd.

In de inscriptie uit Memphis, in het alleroudste gedeelte, is reeds Horus, de kleinzoon van Keb dus, diens erfgenaam:

> „Keb zeide tot de Enneade: ik heb mijn erfdeel dezen erfgenaam toegewezen, namelijk aan den zoon van mijnen eerstgeboren zoon; hij is mijn zoon, mijn kind" [2].

Keb erkent de rechtmatige geboorte van Horus:

> „Keb heeft gemaakt, dat Horus zijnen vader in u ziet" (Pyr. 640).

Het zoonschap ten opzichte van Osiris sluit de afstamming van Keb in; daarop komt het aan, want het erfdeel is dat van Keb:

> „Gij zijt Horus, zoon van Osiris, gij W., zijt god, oudste zoon van Hathor; gij zijt het zaad van Keb. Osiris heeft bevolen, dat W. opgaat als de andere Horus (in onderscheid van den hemelgod?), en die vier *iȝḫw*, die in Heliopolis zijn, hebben het geschreven op eene

---

[1]) Zie verder Pyr. 793. 1012. 1710.

[2]) Erman, Denkmal memphitischer Theologie S. 926.

oorkonde vóór de beide groote goden in *Ḳbḥw*"
(Pyr. 466 v.).

„O Keb, stier van Nut, W. is deze Horus, de erfgenaam zijns vaders" (Pyr. 316).

Al hebben wij dus geene directe vermelding van de beschuldiging van bastaardij, uit den herhaalden nadruk gelegd op het zoonschap van Horus ten opzichte van Osiris en dus van zijn recht op den troon van zijnen grootvader Keb, mogen wij besluiten, dat deze trek oeroud is.

Hiermede is het voorwerp van de aanklacht tegen Osiris ons tevens duidelijker geworden. Het gaat niet slechts om de wettige geboorte uit het geslacht van Keb, maar ook om diens erfdeel. Als ten zijnen voordeele beslist is, wordt aan Horus

„het ambt zijns vaders gegeven" [1]),

d. w. z. de koningsheerschappij. Keb immers is de vorst bij uitnemendheid:

„W. heeft geërfd van Keb, hij heeft geërfd van Atum, hij is op den troon van Horus (als) oudste" (Pyr. 301).

Het erfdeel van Keb is de heerschappij, de koning is de opvolger van den ouden godenvorst. Op den sarcophaag van T. lezen wij:

„Die op den troon van Keb is, met wien deze (Keb) tevreden was, wien deze zijn erfdeel gaf vóór de groote Enneade" (Pyr. 2).

De overdracht van de heerschappij over Aegypte vinden wij in later tijd aldus beschreven:

„Erfgenaam van Keb in het koningschap der beide landen, ... hij gaf hem dit land in zijne hand, zijn water, zijne lucht, zijne velden, zijne kudden alle, alle vliegende, alle fladderende, alle kruipende (dieren), het wild van het buitenland" [2]).

---

[1]) Bibl. Nat. Stèle nr. 20, reg. 74.
[2]) Bibl. Nat. Stèle nr. 20, reg. 39 vv.

Dit koningschap is, daar het immers erfdeel van den godenvorst is, als wereldheerschappij gedacht. Alles is Osiris en zijnen zoon Horus onderworpen:

„Voor P. (is) alles; Keb spreekt met Atum over datgene wat hij gemaakt heeft: de rietvelden, de *i3wt* van Horus, de *i3wt* van Seth [1]), voor P. (is) alles enz." (Pyr. 942 v.).

Elders geeft Keb hem ook steden en gouwen [2]).

In den volgenden text wordt na de vermelding van het proces dit wereldbezit als cosmisch beschreven; het blijft niet alleen niet bij Aegypte, maar zelfs niet bij de aarde:

„U is gegeven de hemel, u is gegeven de aarde, het rietveld, de *i3wt* van Horus, de *i3wt* van Seth; u zijn gegeven de steden, voor u zijn vereenigd de gouwen, door Atum. Dit zijn de woorden hierover van Keb" (Pyr. 961).

Het gaat om de successie van den godenvorst, wiens heerschappij niet anders dan cosmisch kan worden gedacht. De koning als Horus, zoon van Osiris, heeft onbeperkte macht, in hemel en op aarde [3]).

Het vonnis, waarbij hem deze macht wordt toegekend, wordt herhaaldelijk in de Pyr. aangeduid. Alle goden stemmen er mede in:

„Tevreden zijn Atum, de vader der goden, Schu en Tefnet, Osiris en Isis, Seth en Neith; alle goden, die

---

1) Uitdrukking voor de totaliteit, vgl. beneden Hoofdstuk IV.

2) Pyr. 1472 vv. Vgl. Pyr. 476 vv.

3) Daar, zooals wij beneden zien zullen, ook het oog van Horus in den strijd betrokken is, maakt de teruggave van dat oog deel uit van het proces: »Horus, u wordt gebracht uw oog, dat gij hebt herkend in het huis van den vorst in Heliopolis". Het was dus, als bewijsstuk, ter terechtzitting aanwezig. Vgl. ook den volgenden text in de vertaling van Maspéro: »W., u wordt gebracht het Horusoog, retiré à Sit par jugement (*hp-t mᶜ Śt*)" (Pyr. 39). Maspéro, Revue de l'Histoire des Religions, 35. 1897. p. 292 s.

op de aarde zijn, die in het water zijn, alle zuid- en noordgoden, alle west- en oostgoden, alle gouwgoden, alle stadgoden; op dat zeer groote woord, dat uitging uit den mond van Thoth ten behoeve van Osiris" (Pyr. 1521 vv.).

De geheele schepping is tevreden, dat Osiris vrijgesproken is van de aanklacht. De blijde mare wordt overal verspreid:

„P. is rechtvaardig in den hemel en op de aarde, P. is rechtvaardig op die zee der aarde, ... Dit is het, wat gij hoordet in de huizen, wat gij bespeurdet op de wegen, dien dag dat P. geroepen werd om te hooren het vonnis; zie de beide wachters van den zetel des grooten gods, zij verkondigen het aan P." (Pyr. 1188 vv.).

De woorden van het vonnis zijn ons, naar het schijnt, bewaard gebleven. De aanklacht van Seth heeft zich tegen hemzelven gekeerd, de moord op Osiris wordt op hem gewroken:

„Schuldig [1]) is Seth, rechtvaardig is Osiris (zijn de woorden) in den mond der goden op dien schoonen dag van het uitgaan op den berg" (Pyr. 1556) [2]).

Osiris daarentegen wordt van alle schuld vrijgesproken:

„Hij zit niet (als beklaagde) in het goddelijk rechtercollege" (Pyr. 309).

Integendeel, hij wordt in het bezit gesteld van zijn rechtmatig erfdeel:

„Gij hebt het erfdeel gegrepen van uwen vader Keb vóór de Enneade in Heliopolis" (Pyr. 1689).

---

[1]) *ᶜb3* is de offersteen. Wellicht is de bedoeling, dat Seth den offersteen waardig is, wordt hij veroordeeld als offer geslacht te worden?

[2]) Waarschijnlijk met BREASTED, p. 34. n. 3 de dag der begrafenis. Gericht en begrafenis hangen samen. Nog Diodorus doet het — euhemeristisch misverstane — doodengericht plaats hebben op den dag der begrafenis. Zie het citaat bij A. MORET, Rois et Dieux d'Egypte. Paris 1911. p. 129 s.

Bij dezen uitslag van de rechtszaak treffen wij ook in de Pyr. eene uitdrukking aan, die in de latere beschrijvingen van het doodengericht (dat met ons proces eigenlijk niets te maken heeft) zeer veelvuldig voorkomt. Dat is de uitdrukking „recht van stem", *m3ᶜ-ḫrw*. Van Horus, die hierbij als beklaagde in het proces optreedt, wordt gezegd:

> „Hij wenscht, dat zijne stem recht zij, met betrekking tot datgene wat hij gedaan heeft (hem gedaan is?)" (Pyr. 316).

De zin der uitdrukking is hier duidelijk: als hij vrijgesproken is van alle kwaad en zijne rechtmatige geboorte erkend, dan heet hij *m3ᶜ-ḫrw*:

> „Horus werd bevonden te zijn recht van stem, hem werd het ambt zijns vaders verleend" [1]).

„Recht van stem" heeft hier dus betrekking op de vrijspraak. Het moet iets als „gerechtvaardigd" beteekenen. Deze beteekenis past bij de rol, welke, zooals wij zagen, Thoth bij processen speelt. Hij *śm3ᶜ-ḫrw*, maakt de stem recht van den beschuldigde. Dat wil zeggen: hij pleit voor hem, helpt hem zijn proces winnen, doordien hij de rechte woorden weet te vinden, welke den beklaagde zelven ontbreken [2]). „Recht van stem" en het daarbij behoorende causatieve werkwoord, zijn blijkbaar termen uit de juridische wereld. In eenen text der achttiende dynastie lezen wij:

> „Mijne schrijfstift maakte mij tot eenen man van kennis, zij heeft mijne stem recht gemaakt in het college" [3]).

De kennis, die de spreker als schrijver bezit, maakt, dat hij de rechte woorden weet te vinden, zijne zaak weet te verdedigen, zich te rechtvaardigen. Wie „recht van stem"

---

1) Bibl. Nat. Stèle nr. 20, reg. 73 v.
2) Zie Ed. Meyer, Set-Typhon, S. 14.
3) Urk. IV. 119.

is, wint het proces [1]). Deze juridische verklaring van *mꜣꜥ-ḫrw* sluit sommige der vele vertalingen, sedert den aanvang der aegyptologische wetenschap voorgesteld, niet uit [2]). De vertalingen van Brugsch en Lepage Renouf „vainqueur", „victorious" passen zeer goed bij het overwinnend te voorschijn komen uit den juridischen strijd. Ook in de Pyr. komt *mꜣꜥ-ḫrw* in deze beteekenis voor, men juicht den doode toe:

„P. is recht van stem. Hoera voor P.! Hoera voor den ka van P." (Pyr. 354 vv.).

Wij kunnen soms zelfs niet beter vertalen dan:

„Zijne vijanden triompheeren niet (zijn niet *mꜣꜥ-ḫrw*) over hem" (Pyr. 1042).

Elders voert de zekerheid van den overwinnaar, die nu niets meer te vreezen heeft, ons tot de vertaling „veilig":

„Hij is gegaan naar het huis van Horus in *Ḳbḥw*, zijn ka is veilig (*mꜣꜥ-ḫrw*) bij Keb" (Pyr. 1327).

Daar nu deze juridische term in later tijd zeer vaak werd gebruikt naar aanleiding van het doodengericht, waaraan zich een ieder had te onderwerpen, kon *mꜣꜥ-ḫrw* eene algemeene aanduiding worden van den doode, die alle hindernissen overwonnen had, daar hij zich juist had weten te verdedigen, en die nu veilig als overwinnaar het doodenrijk kon binnengaan. Dat het bij die verdediging minder op logische redeneering dan op nauwkeurig opzeggen der formules aankwam, schijnt ons het juiste element in Maspéro's verklaring [3]).

---

[1]) Vgl Ed. Meyer, Geschichte I. 2³. S. 106.

[2]) Zie Maspéro, Etudes I. p. 93 ss. Moret, Caractère p. 297. Rituel p. 152 ss.

[3]) Vgl. Breasted-Ranke, Geschichte S. 161. Ed. Meyer, Geschichte I. 2³. S. 242: »(De toevoeging *mꜣꜥ-ḫrw* aan den naam van den doode) ist zunächst eine Übertragung des Prozesses des Osiris oder Horus vor den grossen Göttern der Enneade, bei dem Thout ihrer Sache den Sieg über Seth verschaffte; aber man denkt dabei vor allem an das

Zoo kon *m3ˁ-ḫrw* worden tot het vaste aanhangsel achter den naam van den gestorvene, zooals wij spreken van „wijlen" of „zaliger". Van dit formulier-gebruik meenen wij in de Pyr. een enkel voorbeeld te zien:

„Isis komt, zij heeft hare borsten gegrepen voor haren zoon, *m3ˁ-ḫrw*" (Pyr. 2089).

In ons proces evenwel zien wij nog duidelijk de oorspronkelijke juridische beteekenis. Het is Horus te doen om de rechte stem, d.w.z. die formules, waarmede hij het proces kan winnen.

Wij zagen reeds, dat als localiteit, waar dit proces plaats heeft, genoemd wordt „het huis van den vorst te Heliopolis". Hier troont de Enneade der goden, en wij zullen wel Re moeten denken als den oppersten rechter in zijne stad en zijn huis.

Wij hebben de mythe van den menschgod in bizonderheden nagegaan. Thans moeten wij nog eenige aandacht wijden aan de cosmische functies van Osiris, die, gelijk wij aan den aanvang van dit hoofdstuk zagen, hoewel secundair, niettemin aanwezig zijn. Wij laten buiten beschouwing die plaatsen, waar den doode cosmische functies worden toegekend buiten zichtbaar verband met Osiris. Zoo bv.:

„P. leidt de omwentelingen der zon, de bewatering der aarde, den dauw van Keb (de aarde)" (Pyr. 1204) [1]).

Liever wenden wij ons tot die plaatsen, waar van Osiris of den osirischen doode als cosmische macht sprake is en wel in de eerste plaats als god van vegetatie.

Gericht, das der Tote selbst in der grossen Gerichtshalle des Westens bestehen muss, und bei dem sein Herz gewogen wird und für oder gegen ihn zeugt und dadurch sein Schicksal für alle Zukunft bestimmt".

[1]) Vgl. ook Pyr. 324. 1560.

VEGETATIEGOD.

De Grieken kenden Osiris als god van vegetatie en brachten hem in verband met Dionusos [1]). De meest bekende functie van den laatste, die ten opzichte van den wijnbouw, behoort ook aan Osiris, reeds in de Pyr.:

„Heer van den wijn" (Pyr. 1524) [2]).

Ook van de vegetatie in het algemeen is Osiris de heer:

„O gij, wiens *ᶜ3b*-boom groen is, die zijt op uw veld; o gij, die opent de *wḫ3ḫ*-bloem, die zijt op uwe sycomore; o gij, die de oevers glanzend maakt, die zijt op uwen *im3*-boom; o heer der groene velden!" (Pyr. 699 v.).

De vegetatiegod, die de bloemen doet ontluiken en de velden doet glanzen van jeugdig groen is heer van al wat groeit:

„De *im3*-boom volgt u, de *nbś*-boom buigt voor u zijn hoofd" (Pyr. 1019).

Eene merkwaardige plaats is deze:

„Wanneer gij (eene godin) bloeit, bloeit T., bloeit het hout der levenden" (Pyr. 567) [3]).

Het is niet duidelijk, of met het „hout der levenden" hier de doode of de god zelf bedoeld is. Eene verwante uitdrukking vinden wij:

„De niet-ondergaande (sterren), zij geven aan N. dit hout des levens, waarvan zij leven, waarvan hij leeft, tegelijk met hen" (Pyr. 1216).

Eene soort levensboom schijnt bedoeld, en wij herinneren ons het verhaal van Plutarchus over den ceder te Byblos,

---

1) PLUTARCHUS, De Iside et Osiride, 13.

2) In zeer laten tijd heet de wijn het bloed van Osiris, dat hij aan Isis te drinken gaf, opdat zij hem na zijnen dood niet zou vergeten. R. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906. S. 103 u. A. 1.

3) Vgl. Pyr. 568. 569.

waarin de doode god verborgen werd [1]). Deze voorstelling van eenen boom, die den god omsluit, komt voor in de Pyr.:

„Gegroet, gij sycomore, die den god bevat" (Pyr. 1485).

Den god in den boom kennen wij ook uit de grieksche religie, Dionusos Dendrites [2]). Oorspronkelijk is de god zelf de boom, later wordt hij er op eene of andere wijze mede in verband gebracht. Zoo werd bij het Osirisgraf een boom gekweekt [3]).

De god als de plant zelf, de vegetatie in letterlijken zin voortbrengend, deze voorstelling ligt dan ook ten grondslag aan het gebruik, ons uit later tijd medegedeeld, waarbij men uit een Osirisbeeld van riet, aarde enz. koren deed ontkiemen [4]).

Hoe kwam nu de menschgod Osiris aan de cosmische functies van den vegetatiegod? Of omgekeerd: hoe werd de vegetatiegod tot den typischen mensch? De reden hiervan is dezelfde, die leidde tot vereenzelviging van den mensch met zon en maan: de waarneming, dat zoowel het cosmische als het menschelijk leven, zoowel de plant als de mensch, aan dezelfde wetten van groei en afsterven, van dood en herleving onderworpen zijn. De mensch ziet in de plant zijn eigen beeld. Het is niet uit te maken

---

[1]) De Iside et Osiride, 15.

[2]) JANE E. HARRISON, Prolegomena to the study of Greek Religion[2]. Cambridge 1908. p. 425 sqq.

[3]) Vgl. H. SCHÄFER, Ä. Z. 41. 1904. S. 107. K. SETHE, Ä. Z. 47. 1910. S. 71. BREASTED, p. 28 a. n. 1 meent bij Pyr. 1485 aan eene sacrale verbranding van den boom te kunnen denken, zooals die vermeld wordt bij FIRMICUS MATERNUS, De errore profanarum religionum libellus, ex rec. C. Bursian. Lipsiae 1856. Fol. 27*a* Eene ceremonie, te vergelijken met het uitrukken van den heiligen boom, vermeld bij DUSSAUD, Les civilisations préhelléniques. p. 268. fig. 192. 193. Vgl. ook W. MANNHARDT, Wald- und Feldkulte[2]. Berlin 1904. I. S. 498.

[4]) A. WIEDEMANN, Osiris végétant. Muséon. N. S. IV. 1903. p. 111 ss. Zie ook de afbeelding behoorende bij p. 9 van PIERRET, Dogme de la Résurrection.

welke trek in Osiris ouder is: de vegetatieve of de menschelijke. Men kan zoowel uit den eersten tot den laatsten, als uit den laatsten tot den eersten besloten hebben.

Uit de waarneming van den groei bij beiden besloot de mensch tot wezensgelijkheid tusschen zichzelven en de plant, „der Mensch ist wie ein Baum", „der Baum ist wie ein Mensch" [1]. Bekend zijn de sagen, die den mensch uit boomen doen geboren worden; talrijk de gebruiken, die wijzen op verwantschap tusschen plant en mensch. In Indië wordt bij de geboorte van een kind een kokosnoot geplant. Aan het bloeien of verwelken van de plant wordt voor- of tegenspoed van eenen afwezige waargenomen [2], juist als in het sprookje van de Goudkinderen bij Grimm [3]. In West-Afrika plant men, wanneer een tweeling geboren wordt, twee boomen, met welker leven dat der kinderen dan verbonden is. Sterft een der boomen, dan sterft ook een der kinderen [4]. In Mecklenburg begraaft men de placenta aan de wortels van eenen jongen boom: dan groeit het kind met het boompje [5]. Het leven van den mensch is op mystische wijze met dat van den boom verbonden [6].

In deze verwantschap tusschen mensch en plant, die soms in eene zeer enge verbinding kan overgaan, en die berust op de wisseling van dood en leven, waaraan beiden onderworpen zijn, hebben wij de verklaring te zoeken van het optreden van Osiris als vegetatiegod: de boom, die afsterft en weer opleeft, het graan dat in de aarde valt en sterft om weer op te wassen, zijn verbonden met den

---

1) Mannhardt, Wald- und Feldkulte². I. S. 9, vgl. II. S. 23 ff.

2) Kruyt, Animisme, blz. 136 v.

3) Kinder- und Hausmärchen Nr. 85, vgl. Nr. 60.

4) R. Andree, Der Baum als Mitgift. Mitt. Anthrop. Gesellsch. Wien. XIV. 1884. S. [62].

5) Maurits Sabbe, in Volkskunde 23. 1912. blz. 93.

6) Mannhardt, Wald- und Feldkulte². I. S. 32. Andree, a. a. O.

goddelijken mensch, die stierf om in den dood het leven weder te vinden.

WATERGOD.

Osiris heeft nog eene andere cosmische functie. Hij is, gelijk wij bij de bespreking van zijnen dood door verdrinking opmerkten, god van het water, meer in het bizonder van de overstrooming. Het is vooral het jonge water, d.w.z. het nieuwe overstroomingswater, waarmede de god verbonden wordt:

„Gij hebt uwe handen gewasschen in dat jonge water" (Pyr. 1748).

Hij wordt er uitdrukkelijk mede gelijkgesteld:

„Horus komt om u als zijnen vader te rekenen, terwijl gij jong zijt in uwen naam van jong water" (Pyr. 589) [1].

Wij kunnen begrijpen, hoe wederom de wisseling in het leven van water en mensch beide de oorzaak werd hunner verbinding. Het water der overstrooming, dat verdwijnt om in een volgend seizoen plotseling nieuw en frisch weder te wassen, werd in verband gebracht met dood en herrijzenis van den god. Zoo wordt Osiris tevens god der overstrooming, van het jonge, levenbrengende water. De overstrooming wordt gedacht als eene reiniging:

„De kanalen zijn gevuld, de stroomen overstroomd, met de reiniging, die uit Osiris komt" (Pyr. 848).

Het zijn de wateren van den god:

„W. is gekomen tot zijne kanalen, die zijn op de oevers van den stroom bij de groote overstrooming" (Pyr. 507).

„W. is het, die het land overstroomt" (Pyr. 388).

„Uw water, uwe verfrissching is de groote overstrooming, die uit u gekomen is" (Pyr. 868).

---

[1]) Evenzoo Pyr. 767, JUNKER, Stundenwachen, S. 106.

Want de overstrooming, die de god voortbrengt, is tevens zijne eigene libatie. Zij komt tot hem:

„Hallo Osiris! De overstrooming komt! de inundatie nadert! (Pyr. 2111).

Zij is zijn offer:

„Voor u zijn de velden overstroomd, voor u zijn de oevers ondergeloopen, als koninklijk offer (*n-śwt dj ḥtp*)" (Pyr. 1392) [1]).

Op den dag der opstanding keeren de levensgeesten tot den god terug door het water der overstrooming:

„De velden zijn...., de wegen zijn overstroomd, voor N. op dezen dag, dat hem gegeven wordt zijn *i3ḫw*, dat hem gegeven wordt zijn *śḫm*. Verhef u, N., gij hebt uw water ontvangen" (Pyr. 857 v.).

Water in Aegypte is altijd Nijlwater. De god van het water moet dus noodzakelijk Nijlgod zijn [2]). Hij verschijnt als stroomgod, gelijk de Nijl geboren uit de beide bergen:

„De levenswateren, die in den hemel zijn, komen, de levenswateren, die op de aarde zijn, komen; de hemel brandt voor u, de aarde siddert voor u, vóór de geboorte van den god; wanneer de beide bergen zich openen, ontstaat de god; wordt *śḫm* over zijne *ḏ-t* (zoo ontstaat ook N.); zie N., wiens voeten gekust worden door het reine water, dat ontstond door Atum, dat de penis van Schu maakte, dat de vulva van Tefnet veroorzaakte.... De libatie wordt uitgestort aan de deur van N., elke god wascht het gelaat; gij wascht uwe handen, Osiris" (Pyr. 2063 vv.).

Datzelfde Nijlwater, dat de god voortbrengt en dat hem tot levensonderhoud dient, is ook het water, waarin hij

---

[1]) Vgl. Pyr. 1876 v.

[2]) MURRAY, Ä. Z. 51. S. 127 wijst op de plaats Pyr. 1044, waar het heet: »Als N. in het water afdaalt, verheft hem Osiris...., als hij in de aarde afdaalt, verheft hem Keb".

verdrinkt, naar wij boven zagen [1]). Wij herhalen, dat wij niet kunnen uitmaken, of Osiris eerst als verdronken held tot god van het water geworden is. Ook zonder deze verklaring kunnen wij begrijpen, hoe het water, dat oorzaak van dood en leven is, dat vernietigt wat het op zijnen weg vindt en tevens de aarde vruchtbaar maakt, hoe dit levenswater, dat tevens water des doods is, met den god van leven en dood in verband werd gebracht [2]).

Dat het de doode god is, die water, en dus leven geeft, wordt in de Pyr. door eene eigenaardige voorstelling bevestigd. Het overstroomingswater wordt namelijk gedacht te zijn voortgekomen uit het tot ontbinding overgaande lijk van Osiris:

> „Verhef u, *iꜣḫw* M., uw water is voor u, uwe overstrooming is voor u, uw „Ausfluss" [3]) is voor u, die gekomen is uit de ontbinding van Osiris" (Pyr. 1360) [4]).

Uit het lichaam van den dooden god komt het levenswater. Gelijk uit het lichaam van den god, als god van vegetatie opgevat, de jonge aren ontspruiten:

> „Uw water is voor u, uwe overstrooming is voor u, de „Ausfluss" die gekomen is uit den god, de ontbinding die gekomen is uit Osiris" (Pyr. 788) [5]).

---

1) blz. 67 v.

2) Vgl. de vergelijking van zondvloed- en overstroomingswater, d. i. water des doods en levenswater, bij W. B. Kristensen, De plaats van het zondvloedverhaal in het Gilgameš-epos. Versl. en Meded. d. Kon. Ak. v. Wet. Afd. Lett. 5de Reeks. II. 1915. blz. 59.

3) Erman, Glossar S. 76 vertaalt *rḏw* aldus. Een hollandsch woord dat evengoed het begrip weergeeft, hebben wij niet kunnen vinden.

4) Vgl. Pyr. 2007. 2031. Junker, Stundenwachen S. 69.

5) Breasted, p. 20 sq. heeft aangetoond, dat Osiris ook als god van den oceaan gedacht werd en in verband gebracht met de *Ḥꜣ-nbw*, de bewoners der grieksche kusten. Vgl. Pyr. 628 v. 847. 1631. 1752. Juist van de zee geldt, dat zij water des doods is.

DE KONING.

Vóór wij overgaan tot de bespreking der verhouding tusschen menschgod en mensch, moeten wij nog een oogenblik aandacht wijden aan eenen anderen heros, dien wij met volle recht tot de menschgoden kunnen rekenen, aan den koning. Zijn eigenlijk karakter willen wij hier niet bespreken, maar verwijzen naar de reeds meermalen aangehaalde werken van Moret en Thierry. Slechts voor zoover de Pyr. materiaal leveren, dat voor ons onderwerp van belang is, gaan wij zijne functies na.

De koning dan wordt geacht in het leven eene plaats in te nemen, die van de gewoon-menschelijke geheel verschillend is. Hij is geen mensch, hij behoort reeds tot de andere, goddelijke wereld [1]). Hij heet

„zoon van god" (Pyr. 1438).

Wèl wordt tusschen dooden en levenden koning onderscheiden, maar zij zijn niet wezensverschillend. Heerscht de doode in navolging van Osiris, de levende volgt zijnen vader na:

> „Gij staat (praegnant gebruikt van de regeering des konings), beschermd, voorzien als god, uitgerust met de gestalte van Osiris, op den troon van *Ḫntj imntjw*; gij doet datgene wat hij doet onder de *i3ḫw*, de nietondergaande (sterren), (d.w.z. regeert gelijk Osiris aan den hemel); uw zoon (de levende koning) staat op uwen troon, uitgerust met uwe gestalte, hij doet datgene wat gij doet vóór de levenden (d.w.z. regeert op aarde), op bevel van Re den grooten god" (Pyr. 759).

Het regeeren van Osiris, den dooden en den levenden koning is gelijksoortig. Gewoonlijk is in de Pyr. niet te on-

---

[1]) Vgl. W. B. Kristensen, Dualistische en monistische denkbeelden in den egyptischen godsdienst. Theologisch Tijdschrift 38. 1904. blz. 238 v.

derscheiden, wat van den levenden, wat van den dooden koning verhaald wordt. Naar wij zagen regeert de koning over steden en gouwen, maar ook over hemel en aarde. Zijne regeering is cosmisch gedacht. Hij behoort reeds tijdens zijn leven tot de andere wereld, bezit eeuwig leven.

Herhaaldelijk en scherp wordt hij van de gewone menschen gescheiden:

> „Uw vader heeft u niet verwekt onder de menschen, uwe moeder u niet gebaard onder de menschen" (Pyr. 659) [1].

Alleen de koning wordt in den hemel toegelaten:

> „Gij staat aan de deuren, die de *rḫj-t* (onderdanen) afweren" (Pyr. 655) [2].

Ook sterft hij geenen gemeenen dood:

> „Opdat hij niet sterve op de aarde, onder de menschen" (Pyr. 604) [3].

De koning neemt dus eene zeer bizondere plaats in: hij is verheven uit de menschelijke in de goddelijke spheer, een heros reeds bij zijn leven, menschgod.

Want, schoon van de gewone menschen onderscheiden, is hij juist de typische mensch. De anderen zijn eigenlijk geene rechte menschen. De koning is de vertegenwoordiger van het menschdom, die het goddelijke bereikt. In onze Pyr. is hij de eenige, die eeuwig leven bereikt, al schijnt het dat soms ook gewone stervelingen in ondergeschikte positie toegelaten worden [4]. In later tijd wordt elkeen een Osiris, d.w.z. een koning. Maar dat is uitbreiding [5]. De koning is de band tusschen menschen- en godenwereld, tusschen deze

---

[1]) Vgl. Pyr. 728. 809. 1428. 2203.
[2]) Vgl. Pyr. 876.
[3]) Vgl. Pyr. 1468?
[4]) Pyr. 141.
[5]) Vgl. THIERRY, Titulatuur, blz. 114 vv.

wereld en de andere. Hij is het, die met Re, met Osiris vereenzelvigd wordt. In hem wordt de menschheid goddelijk leven deelachtig.

Wij hadden deze uitweiding noodig, omdat de doode, die in onze texten voortdurend optreedt, juist de koning is [1]). Hij is ook hier de menschgod, maar wordt toch hoofdzakelijk van zijne menschelijke zijde beschouwd: de typische vertegenwoordiger van het menschdom, die zich juist als zoodanig boven het menschelijke verheft. Later worden dan „alle menschen koningen" [2]) en krijgen deel aan het eeuwig leven.

MENSCHGOD EN MENSCH.

Zien wij ten slotte, hoe de mensch, d. i. in den ouden tijd de koning, vergoddelijkt wordt, treedt in het andere leven, verbonden wordt met den menschgod, d. i. Osiris en met hem vereenzelvigd.

Op vele plaatsen der Pyr. schijnt deze vereenzelviging nog niet of niet volkomen haar beslag gekregen te hebben en blijft het bij eene navolging van Osiris:

> „Verhef u, T., loop, gij groote van kracht, opdat gij u zette vóór de goden en doe wat Osiris gedaan heeft in het huis van den vorst in Heliopolis" (Pyr. 622).

De doode

> „doet wat Osiris doet, gij zijt op zijnen troon" (Pyr. 625) [3]).

---

[1]) Vgl. Breasted, p. 99 a. n. 2: *mn* = N.N., in Pyr. 147 bewijst slechts, dat een willekeurige koningsnaam kon worden ingevuld, niet dat elke naam van eenen particulier daartoe kon worden gebruikt, Texten voor particulieren zijn evenwel ingeslopen. Zoo Pyr. 264 vv., in welken text de doode bepaalde functies (opziener der garderobe?) uitoefent. Ook Pyr. 892, waar gesproken wordt van het smaden van den koning door den doode.

[2]) Thierry, Titulatuur, blz. 115.

[3]) Vgl. Pyr. 759.

„Doen wat Osiris doet" is blijkbaar in de eerste plaats regeeren. De doode krijgt eer en waardigheden van den god. Verder reeds gaat de identificatie, wanneer als het ware tusschen een goddelijk en een menschelijk wezen in den doode onderscheiden wordt [1]). De doode treedt in de andere wereld niet als mensch, maar als verwant van den god. Een merkwaardig spoor van deze onderscheiding hebben wij misschien in den onzekeren en overigens solairen text:

> „Wie spreekt, spreke wat is, spreke niet wat niet is. De afschuw van den god is het leugenachtig woord. Wanneer ik (dus) vraag(?), zeg gij niet, dat ik (d. i. de aardsche doode) het ben. Want ik ben uw zoon, ik ben uw erfgenaam" (Pyr. 1160 v.).

Hetzelfde verschijnsel vinden wij op de talrijke plaatsen, waar van Horus gezegd wordt, dat hij „zijnen vader in u rekent". Wij zagen hiervan voorbeelden [2]). Iets dergelijks wordt gezegd met betrekking tot Isis en Nephthys. Zij verleenen hare bescherming niet aan eenen willekeurigen doode, maar aan Osiris in dien doode, aan den doode als god dus:

> „Isis en Nephthys hebben voor u *s3* gemaakt, in *S3w-t*, nl. voor haren heer in u, ... nl. voor haren god in u" (Pyr. 630) [3]).

---

[1]) Wij bedoelen geenszins, dat in bepaalde, van elkander te onderscheiden perioden de vereenzelviging met Osiris verschillende stadia doorgemaakt heeft, van vergelijking af tot algeheele identificatie toe. Daarvan weten wij niets. Slechts gelooven wij, dat de verschillende schakeeringen, vaak tegelijkertijd, in de voorstelling der Aegyptenaren aanwezig waren. Ongeveer op dezelfde wijze als men heden ten dage zou kunnen spreken van eene »navolging van Christus", en toch tegelijkertijd van een »één worden" met Hem.

[2]) Zie boven blz. 87 vv.

[3]) Erman, Grammatik³ § 445 vertaalt: »ihr Gott bist du" en vat dus het voorzetsel *m* op als uitdrukking van identiteit. Breasted, p. 38 evenwel, vertaalt »(even) their lord in thee". *m* behoeft in soortgelijken samenhang volstrekt niet altijd de identiteit zonder meer uit te drukken. Pyr. 1633 bv. komt de vertaling »Horus heeft zijnen vader

Zij dienen haren heer, d. i. Osiris in den doode, dienen hem dus niet om zijnszelfs wil. Op dezelfde wijze kunnen wij bv. zeggen: hij heeft zijnen vader in hem lief, wanneer die vader overigens op liefde geene aanspraak kan maken.

Hier is algeheele vereenzelviging niet verre. En in tallooze gevallen heet de doode dan ook eenvoudig Osiris. Zijne lotgevallen zijn die van den god, zijn dood is die van Osiris, evenals zijne opstanding. In zijne mystische vereeniging met den menschgod vindt hij het eeuwig leven. Wat hem geschiedt, geschiedt hem als Osiris. De dood van den eersten der dooden is het lot van alle menschen; maar zijne opstanding evenzeer de grond hunner hoop op een eeuwig leven.

---

in u liefgehad" beter uit dan »heeft zijnen vader nl. u liefgehad". Vgl. Pyr. 1810. SETHE in BORCHARDT, Saꜣḥw-reʿ II. Abb. Bl. 12. Text S. 88. URK. IV. 17. JUNKER, Stundenwachen S. 73.

IV.

Het godsbegrip. Tweedeeling in godsbegrip en wereldvoorstelling.

Ons laatste hoofdstuk wijden wij aan eene korte bespreking van het godsbegrip in het algemeen, zooals ons dat uit de Pyr. is duidelijk geworden en vooral aan de tweedeeling, die wij zullen aantreffen in godsbegrip en wereldvoorstelling. Daarbij zullen reeds besproken of in ieder geval aangeraakte punten uitvoeriger worden uitgewerkt, enkele nieuwe gezichtspunten worden genoemd en ook wel voorstellingen worden aangeroerd, welke met het eigenlijke godsbegrip slechts in verwijderd verband staan, maar toch tot recht verstand daarvan onontbeerlijk zijn. Het spreekt van zelf, dat wij ook bij deze bespreking geenerlei aanspraak maken op volledigheid. Reeds het materiaal, door de Pyr. zelve geleverd, is te uitgebreid en grootendeels nog te weinig bewerkt en te duister, dan dat wij iets meer zouden kunnen doen, dan het aangeven van enkele lijnen. Maar ook zijn er verscheidene vormen waaronder men zich in voorhistorischen of historischen tijd in Aegypte de godheid moet hebben gedacht, welke in onze Pyr. niet of slechts zelden en dan op duistere plaatsen te vinden zijn.

Als zoodanig noemen wij in de eerste plaats de voorstelling van de godheid als een fetisch (werktuig, schepter,

andere voorwerpen), die in de Pyr. waarschijnlijk wel sporen heeft achtergelaten [1]) hoewel wij die zelden kunnen onderkennen. In de tweede plaats de theriomorphe voorstelling van den god. Wij zagen hoe de doode als valk ten hemel vliegt; hoe Isis en Nephthys in vogelgedaante Osiris beweenen [2]); zoo zouden er meerdere trekken te noemen zijn die wijzen in de richting van eene theriomorphe godsvoorstelling. De menschen, wier gevoelens en gedachten de Pyr. weergeven, moeten, gelijk thans nog de zg. primitieven, een sterk gevoel hebben gehad voor de meerderheid der dieren in vergelijking met den mensch. Men vreest de geheimzinnige slang, den zoon der aarde, men bewondert de snelle vlucht der vogels en de slapenden ontwaken met schrik op het vreemde geluid van den roerdomp, die uit het Nijlmoeras uitgaat [3]). De dieren bezitten onverklaarbare eigenschappen, die den mensch ontbreken [4]). Aan den anderen kant is de afstand, die mensch en dier scheidt, niet groot. Wel is het laatste vaak de machtigste van de twee, maar het is niet soortelijk onderscheiden van den mensch. Verbinding en vereenzelviging liggen voor de hand. Een machtige als de koning is de Horus-valk [5]). Ook hier evenwel zijn de ons in de Pyr. overgebleven sporen te vaag en te verstrooid dan dat wij in staat zijn er een overzicht van te bieden.

Vatten wij onmiddellijk de godsvoorstelling in hare meest

---

[1]) Bv. de vereering van schepters, zie boven blz. 22. Vgl. ook de verschillende duistere plaatsen, waar gesproken wordt van »de beide dochters van de bij, die op den heer der witte kroon zijn", d. z. de koningsschorten van Neder-aegypte, die de opper-aegyptische koning draagt, Pyr. 1719 vgl. 804. 1017.

[2]) Zie boven blz. 68.

[3]) Pyr. 126.

[4]) Vgl. Lévy-Brühl, Fonctions mentales p. 31.

[5]) Thierry, Titulatuur blz. 30. Maspéro, Etudes II, p. 213: »la distance qui séparait l'homme des animaux était à peu près nulle".

algemeene aanduiding in het oog; het woord voor god is, ook in de Pyr.: *nṯr* [1]). Met Maspéro achten wij het het veiligst over de etymologie van dit overoude woord niets te zeggen [2]). Het schijnt eene algemeene aanduiding van het genus „god" te zijn. Na de aanroeping van den *nṯr* volgt de verbizondering in Re, Thoth, enz.:

„Verloochen W. niet, o god, want gij kent hem en hij kent u;.... verloochen W. niet, o Re, enz..... verloochen W. niet, o Thoth,.... *Ḥr Śpd*,.... *D3t*-bewoner,.... stier des hemels" enz. (Pyr. 327 vv.).

Nṯr beteekent in het algemeen een machtig wezen. Het komt voor parallel met *śr*, vorst:

„Hij richt, als god; men geeft acht op zijne woorden als (op die van) eenen vorst" (Pyr. 347).

De hier gebezigde uitdrukking *nṯr iś*, gelijk een god, vinden wij vaak. Zij wil zeggen, dat de bedoelde persoon niet wordt gelijk gesteld met eenen bepaalden god, doch in het algemeen de krachten en eigenschappen van eenen god bezit,

„want gij zijt godgelijk" (Pyr. 473).

Wij hebben in het voorafgaande gezien hoe dit algemeene godsbegrip in verschillende voorstellingen optreedt. Daar is de voorstelling van de levenskracht, die onder verschillende namen en in verschillende schakeeringen werkzaam is. Gewoonlijk wordt zij onpersoonlijk gedacht en huist in al wat leeft in meerdere of mindere mate, in mensch en god. Soms nadert zij meer eene half-persoonlijke zelfstandigheid, en wordt dan tot eene goddelijke potentie. Deze levenskracht is ongetwijfeld goddelijk gedacht, maar

---

1) Over de verschillende verklaringen van het teeken (R 13) zie A. Wiedemann in: Hastings Encyclopaedia, s. v. God (Egyptian). Griffith, Hieroglyphs p. 46.

2) Etudes II, p. 215.

zij is het goddelijke in zijnen meest algemeenen vorm; ook de eigenlijke „goden" kunnen haar niet ontberen.

Daar is voorts de cosmische god, die heerscht in de natuur, maar met het menschelijk leven verbonden wordt. En eindelijk de menschgod, wiens typisch-menschelijke karaktertrekken hem niet beletten ook cosmische functies uit te oefenen.

Het eerste, wat ons bij nadere beschouwing dezer godsvoorstellingen treft, is de vaagheid, die er het kenmerk van is. Gelijk wij reeds eenmaal opmerkten, er zijn hier geene vaste grenzen. De onpersoonlijke kracht, die goden en menschen doet leven, is niet scherp afgebakend van den persoonlijken god; de doode is

„ba, goddelijk" (*nṯrj*) (Pyr. 603).

De cosmisch gedachte god vertoont menschelijke trekken, gelijk omgekeerd de menschgod in cosmisch verband wordt gesteld. Vaak is de natuurgod niet eenmaal scherp onderscheiden van het element, dat hij vertegenwoordigt. Keb is de god der aarde, maar vaak ook de aarde zelve:

„de mond der aarde opent zich voor Osiris P., Keb heeft voor hem gesproken" (Pyr. 1343).

Maar vooral is de grens vlottend tusschen menschen (dooden) en goden. Er is geen sprake van eene volstrekte transcendentie gods, zelfs niet ten opzichte van den cosmischen god. Evenmin zouden wij ons moderne begrip „openbaring" kunnen aanwenden. God en mensch zijn niet soortelijk onderscheiden. Immers het is de ééne levenskracht, dezelfde zielestof die hen beiden doet leven. Slechts bezit de god daarvan gewoonlijk meer dan de mensch. Maar beider substantie, wat beiden in stand houdt, is dezelfde levenskracht en deze is goddelijk gedacht. Zoo kunnen god en mensch niet slechts verbonden worden, maar in elkaar overgaan. De zon is god, maar ook de spijze; de Nijl, maar ook de schepter; de koning, maar ook diens vogel, de valk. Van de Aegypte-

naren geldt letterlijk, wat Preuss over de Cora-Indianen schrijft: „(Es) besteht freilich der Begriff der Gottheit nur im Gegensatz zur Menschheit.... Aber man muss doch bei der Beurteilung der Götter primitiver Stämme die hochgradige Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen berücksichtigen, wie sie uns bei den Cora und den Huichol unbeschadet aller Demut gegenüber den höhern Göttern Sonne, Mond und Morgenstern entgegentritt und ein höchst kordiales Verhältnis zwischen beiden Teilen hervorbringt, sind doch die Götter für die Menschen da, und nährt sich doch der Mensch sogar von den Naturdingen, d. h. den Göttern. Es ist deshalb auch schwer, ja unmöglich, den Begriff Gott irgendwie zu begrenzen" [1]).

Ook in onze Pyr. leeft de gestorven koning van de goden:

„Ik (d. i. de priester-Horus?) heb u alle goden gegeven, en hunne leden, en hunne spijzen, en hunne have, opdat gij niet sterft" (Pyr. 775).

Van de goden en hunne *i3ḫw* heet het:

„Belieft het hem, dat gij sterft, gij sterft; belieft het hem, dat gij leeft, gij leeft" (Pyr. 153).

Hij is de meerdere. En niet alleen van de lagere goden, over welke deze text schijnt te spreken, maar ook Re wil door hem niet gehuldigd worden:

„Re heeft niet toegelaten, dat hij zich op de aarde zet, want hij weet hem grooter dan zichzelven" (Pyr. 813).

Natuurlijk geldt ook hier het woord van Preuss, zooeven aangehaald, dat een godsbegrip slechts mogelijk is in tegenstelling met de voorstelling van het menschelijke. Maar in de Pyr. vinden wij zoowel het een als het ander: de mensch als mindere tegenover den machtigeren god; en de mensch als gelijke of meerdere. Goden- en menschenwereld zijn niet gescheiden. Het is éene levenskracht, zij heete nu ka of

---

[1]) Nayarit-Expedition, I. S. XLVIII f.

ba of *sḫm* of anders, die alles bezielt. Heeft men er veel van, dan heet men god.

Criterium van goddelijkheid is blijkbaar het bezit van levenskracht:

> „Gij zijt ba als god, gij zijt *w3š* als god, gij zijt *sḫm* over uw lijf, gelijk een god" (Pyr. 2096).
>
> „Hem wordt gegeven zijn *i3ḫw* ... hij bevrijdt zich (?) als god" (Pyr. 795).

Vergoddelijking is aldus mogelijk voor hem die rijk is aan levenskracht, wij kunnen ook zeggen: die veel zielestof bezit. In de Pyr. is dat de koning. Men bereikt de goddelijkheid langs verschillenden weg. Van eene volstrekte transcendentie gods is, naar wij reeds opmerkten, geen sprake. Wèl wordt bv. de cosmische god boven wereld en menschen gedacht, maar ook hij wordt telkens getrokken binnen de menschelijke spheer, gelijk de kracht die in den mensch zetelt en de menschgod het reeds zijn. Goden en menschen verkeeren met elkander. De mensch eigent zich de goddelijke kracht toe. Hoofdzakelijk langs magischen weg. Bv. door het eten der goden, gelijk wij zagen [1]). Onze Pyr. bedoelen als geheel niet anders dan de vereenzelviging van den mensch met den god door de kracht der gereciteerde formules [2]). Vereeniging van het goddelijke en het menschelijke is bedoeld op die vele plaatsen, waar een god in den mensch gedacht wordt. Wij noemen nog de verkondiging der boodschappers,

> „dat die eenige in u gaat, van wien *Ḥr Śpd* zeide: hij zal de vaders der goden bevelen" (Pyr. 254).

Dit alles is magisch gedacht. Van eene zedelijke verhouding tusschen mensch en god —, hetzij die dan worde gedacht als eene betrekking tusschen den mensch en eenen trans-

---

[1]) Zie boven blz. 41 v.

[2]) Vgl. boven blz. 3.

cendenten god, hetzij men zich haar voorstelt als een wonen van het zedelijk beginsel in den sterveling, — van eene verhouding van vertrouwen of liefde is hier geen spoor. Eene voorstelling, als bv. in later tijd die van het geweten (hart):

„Ik was voortreffelijk door wat het (het hart-geweten) mij heette te doen; ik was uitnemend door zijne leiding .... de menschen zeggen: het is eene godenspreuk, die in elk lichaam is [1]),

vinden wij nergens in de Pyr. Het hoogste waartoe hunne godsvoorstelling leidt, is het vertrouwen, pantheistisch getint, op den samenhang van het heelal, waarin niets verloren raakt:

„Er is geen goddelijk zaad, dat mij (Atum) te gronde zou kunnen gaan" (Pyr. 145) [2]).

Wij wachten ons evenwel op het louter magische, d. i. naar primitief begrip natuurlijke, in elk geval niet-zedelijke van deze voorstellingen neder te zien en vragen met Preuss: „Liegt nicht .... schon in der vollkommenen Abwendung vom wirklich zweckmässigen Handeln und in der Voraussetzung unwirklicher Fähigkeiten in den verschiedensten Objekten der erste Schritt dazu, sich über das Gemeine zu erheben, und der Beweis, dass die eigene Kraft gegenüber den Anforderungen des Lebens und den Gefühlen der Hoffnung und Furcht versagt? Ist diese Disposition im Menschen an sich nicht schon die Grundlage zur Religion und müssen dabei nicht alle sich daraus ergebenden Handlungen und Anschauungen ein integrierender Bestandteil der Religion bleiben gleichviel welche Entwickelung sie nimmt?" [3])

---

[1]) Urk. IV. 974 vgl. 117. 119: »De god die in de menschen woont"
[2]) Zie boven blz. 53 vv.
[3]) Geistige Kultur, S. 35.

HORUS EN SETH.

Waar de goddelijke levenskracht, die goden en menschen bezielt, dezelfde is, zijn wij geneigd te meenen, dat nu ook de godsvoorstelling, en in overeenstemming daarmede de wereldvoorstelling der Aegyptenaren monistisch zou zijn, d.w.z. dat alles verklaard zou worden uit slechts één beginsel, niet uit eenen strijd van meerdere invloeden. Wij zullen zien, in hoeverre dit het geval is.

In zekeren zin is het ook juist, dat de aegyptische denkwijze monistisch is. Aan vele punten waar wij eene scheiding maken, gaat de Aegyptenaar rustig voorbij. De voor ons het meest voor de hand liggende tegenstelling tusschen deze wereld en gene, die van natuurlijk en bovennatuurlijk, kent hij niet. Alles is hem gelijkelijk natuurlijk of bovennatuurlijk, al naar men het opvat [1]). Evenmin kent hij onze scheiding tusschen eindig en oneindig. Alles, ook het goddelijke, is eindig, in zooverre het sterft, maar oneindig ook weer, in zooverre het herleeft. Aan de voortdurende wisseling van dood en leven is zoowel de goden- als de menschenwereld onderworpen. Toch heeft, bij alle neiging tot monisme, de Aegyptenaar den strijd, die de vader der dingen is, zeer goed gevoeld. Wij vinden in onze texten zeer beslist dualistische voorstellingen. Met name in wat ons verhaald wordt aangaande den strijd van Horus en Seth.

TOESTAND VÓÓR DEN STRIJD.

Op twee plaatsen wordt gesproken van eene soort oertoestand:

„Vóór er aanval ontstaan was....., vóór er stem [2]) ontstaan was....., vóór er smaad ontstaan was.....,

[1]) Vgl. Lévy-Brühl, Fonctions mentales, p. 66.

[2]) Vgl. in het beneden genoemde babylonische scheppingsepos de naamloosheid der dingen voor de schepping.

vóór er strijd ontstaan was....., vóór het uitboren van het oog van Horus, vóór het afbinden van den testiculus van Seth" (Pyr. 1463).

„Vóór de hemel ontstaan was, vóór de aarde ontstaan was, vóór de menschen ontstaan waren, vóór de goden geboren waren, vóór de dood ontstaan was" (Pyr. 1466). De texten bedoelen klaarblijkelijk: vóór de schepping der wereld. Men vergelijke bv. de beschrijving van den toestand voor de schepping in het babylonische epos „Enuma elisch" [1]). Men kon zich eenen tijd denken zonder zonde, zonder dood, zonder strijd, zonder den typischen strijd tusschen Horus en Seth. Maar.... dit is de „tijd", als er nog geen tijd is, als hemel en aarde nog niet ontstaan zijn, goden en menschen nog moeten geboren worden. Hieruit volgt, dat men zich geen wereldbestaan kon denken zonder strijd, zonder dood en zonde. Zij zijn daarin een noodzakelijk element. En tevens dat deze strijd zijne typische uitdrukking vindt in het gevecht van Horus en Seth. Zij veroorzaken den strijd in de wereld, maar zijn levensvoorwaarden voor haar bestaan.

NOODZAKELIJKHEID VAN DEN STRIJD.

De strijd als een noodzakelijk proces wordt aldus beschreven:

---

[1]) Bij O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Leipzig 1907. S. 44 f.:

»Einst als droben der Himmel noch nicht benannt war,
drunten die Erde mit Namen noch nicht geheissen,
(als) Apsu und der mitwaltende Sohn und Erzeuger
Mummu und Tihamat, die sie alle geboren hat,
ihre Wasser (noch) in eins zusammen mischten,
die zwei Gipârubäume sich noch nicht vereinigt hatten, ein Rohrdickicht noch nicht sichtbar war,
als von den Göttern noch keiner entstanden war,
ein Name nicht genannt, ein Geschick nicht bestimmt war,
da entstanden....." enz.

„Atum, deze hier is uw zoon Osiris, met betrekking tot wien gij hebt toegelaten, dat hij schade leed (= stierf [1])) en (weder her-)leefde. (Volgt hetzelfde van Schu, Tefnet, Keb, Nut, Isis). Seth, deze hier is uw broeder Osiris, met betrekking tot wien is toegelaten, dat hij schade leed en (weder her-)leefde..... (Volgt weder de eerste spreuk, thans van Nephthys, dan de tweede van Thoth, en weder de eerste van Horus, de groote Enneade en de kleine Enneade.) (Pyr. 167 vv.).

Getrokken binnen den kring van de Osiris-mythe vinden wij hier de gedachte der noodzakelijkheid: het kwade, de strijd geschiedt niet bij toeval, maar is een noodwendig deel van het wereldgebeuren, de goden hebben het toegelaten. Seth en Thoth (hier ook als vijand gedacht) worden daarvan uitgesloten: hun is de toestemming tot kwaad doen juist door de anderen gegeven.

Deze gesanctioneerde daad kan dan ook geene misdaad heeten in den eigenlijken zin. Seth doet het niet met boos opzet:

Horus heeft verdreven het kwaad, dat op T. was....., Seth heeft niet geweten, wat hij gedaan heeft aan T." (Pyr. 746).

Beiden lijden aan de gevolgen van den strijd:

„Horus lijdt wegens zijn oog, Seth lijdt wegens zijne testiculi" (Pyr. 594).

---

[1]) Het woord *śdb*, hier gebezigd, mag in geen geval met Erman, Glossar S. 124 als eene parallel van »leven" worden opgevat. Veeleer geld ook hier en op soortgelijke plaatsen de door Erman opgegeven tweede beteekenis »Unglück od. ähnl." Brugsch, Wörterbuch, S. 1352 vertaalt »den, welcher Schläge giebt, welcher verwundet, wehe thut, daher der Schadenbringende ist, den Unheilsstifter, das Unheil, den Schaden". Deze laatste beteekenis past zeer goed in den samenhang: eene ramp overkomt Osiris, maar dan herleeft hij weder. Beide is door de goden toegelaten. Vgl. Pyr. 1333, tot de Horuskinderen: »Oefent *s3* uit en leven voor uwen vader Osiris M., hierom dat toegelaten is dat hij schade leed door de goden". Zie ook Pyr. 1872, Junker, Stundenwachen, S. 35.

En beiden zijn noodig in den samenhang van het geheel, onontbeerlijk voor het welzijn der wereld. Hemel en aarde, zuid en noord, dood en leven, allen zijn zij noodzakelijk voor den gang van het leven, dat zich juist in eene wisseling tusschen telkens twee eindpunten beweegt. Wij brengen den belangrijken text in herinnering, waarin Atum, als alomvattende god, wordt gesmeekt den doode aan te nemen [1]). Hier geneest Atum ook beider wonden:

> „Bespuw gij het gelaat van Horus om te verdrijven de smart, die op hem is; bind gij op den testiculus van Seth, om te verdrijven zijne pijn. U is deze geboren, u is gene ontvangen..... Deze hebbe geene pijn, gene geene smart" (Pyr. 142 vv.).

Beiden genezen zich zelven met hun speeksel, aan beiden is kwaad gedaan:

> „Het speeksel, dat uitgaat uit den mond van Horus, het sputum, dat uitgaat uit den mond van Seth, — Horus reinigt zich daarmede en maakt daarmede los het kwade, dat hem op aarde aankleeft, dat Seth hem heeft aangedaan; Seth reinigt zich daarmede en maakt los het kwade, dat hem op aarde aankleeft, dat Horus hem heeft aangedaan" (Pyr. 850).

Ten overvloede wordt deze noodzakelijkheid zoowel van Horus als van Seth bewezen door den ouden koningsdubbeltitel Horus-Seth. Het is met name de koning der tweede dynastie *Ḫʿ-śḫmwj* die dezen titel voert [2]). Zijn volledige naam luidt *Ḫʿ-śḫmwj nṯrwj ḥtpwj ỉm-f*, „in wien de beide goden vereenigd zijn" [3]). Gelijk de koning gewoonlijk Horus is, zoo is hij hier zoowel Horus als Seth; hij vereenigt in zijne persoon

---

[1]) Zie boven blz. 53 vv.

[2]) Ed. Meyer, Geschichte I. 2[3]. S. 144. Petrie, Royal Tombs II 23. 191—201; 24. 202—206. J. E. Quibell, Hierakonpolis. London. 1900—2. I. 2. K. Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens. Leipzig 1905. S. 37.

[3]) Weill, Origines p. 98.

de macht van beide goden niet alleen [1]), maar verzoent ook hunne tegenstelling. Een oude koninginnetitel luidt: „welke Horus-Seth aanschouwt" [2]), d. i. den koning. Van Atum heet het:

„Gij ziet aan die in het paleis zijn, nl. Horus en en Seth" (Pyr. 141).

Gelijk alles is ook de koninklijke macht eerst volledig door de vereeniging van Horus en Seth:

„Geef gij (eene godin), dat de beide landen zich buigen voor W., gelijk zij zich buigen voor Horus. Geef gij dat de beide landen zich hoeden voor W., gelijk zij zich hoeden voor Seth" (Pyr. 57).

Wij behoeven bij dezen titel niet terstond aan eene vereeniging van politieke tegenstellingen of van de zegenrijke en schrikwekkende zijde der koninklijke macht te denken. In den koning is eenvoudig de typische tegenstelling vereenigd [3]).

Nog sterker: Seth kan evengoed als Horus optreden als de koningsgod bij uitnemendheid. De koning der tweede dynastie *Pr-ib-śn* noemt zich nimmer Horus. Op de plaats waar boven den Horusnaam gewoonlijk de valk staat, treffen wij het Seth-dier aan [4]). Hij geeft „de beide landen aan zijnen zoon *Pr-ib-śn*" [5]). Waar elders vóór den Horusnaam de god *Ḥr-iȝḫwtj* staat, vinden wij bij *Pr-ib-śn* op deze plaats Seth [6]). Beide goden zijn gelijkwaardig, beide noodzakelijk.

---

[1]) Ed. Meyer, Set-Typhon, S. 32.

[2]) Borchardt, Śaȝḥw-reꜥ II. Abb. 48. Text S. 116. Sethe, Beiträge. S. 29 u. A. 8. Ed. Meyer, Geschichte I. 2³. S. 113. Röder in: Roschers Lexikon s. v. Set.

[3]) Vgl. Thierry, Titulatuur blz. 23 v.

[4]) Ed. Meyer, Geschichte I. 2³. S. 141 f. Röder, a. a. O.

[5]) Petrie, Royal Tombs II. 22. 190. Weill, Origines. p. 116 ss.

[6]) Petrie, Royal Tombs II. 22. 179. Weill, Origines. p. 114.

VERWONDINGEN.

In den strijd worden beide partijen gekwetst: Horus verliest zijn oog, Seth lijdt schade aan zijne testiculi.

Het oog van Horus speelt, ook reeds in de Pyr., eene zeer belangrijke rol. Seth heeft het hem afgenomen:

„Ontneem het aan Seth, die het heeft gestolen" (Pyr. 1839) [1].

De doode vereenzelvigt zich wel gaarne met Thoth, den beschermer, maar verzekert nadrukkelijk;

„P. is niet Seth, die het (oog) grijpt" (Pyr. 1233).

Het oog wordt evenwel weder aan Seth ontnomen. Soms doet Horus dit zelf:

„Horus heeft zijn oog aan Seth ontnomen" (Pyr. 591) [2].

Eene enkele plaats doet vermoeden, dat dit niet door geweld is geschied:

„Dit oog van Horus, dat hij van Seth gevraagd heeft" (Pyr. 65).

Ook de doode brengt den god zijn oog terug:

„De bode van Horus, dien hij liefheeft, is T., die hem zijn oog gebracht heeft" (Pyr. 535);

dan volgt hetzelfde t. o. v. Seth's testiculi en Thoth's arm [3]. Horus juicht over den terugkeer van zijn oog:

„Gelijk Horus juichte bij de nadering van zijn oog" (Pyr. 977);

en geen wonder: zijne kracht is er in gelegen. De texten spelen met de gedachte, dat juist datgene wat aan hem zwak is, hem kracht geeft;

„Wanneer gij (d. i. de koning van Nederaegypte) u

---

[1]) *ḥnp* in de beteekenis »stelen" komt ook over Bibl. Nat. Stèle nr. 20, reg. 64; zie boven blz. 74.

[2]) Vgl. Pyr. 95.

[3]) Vgl. Pyr. 946, waar de veerman aangeroepen wordt om de lichaamsdeelen den goden terug te brengen.

niet voortpakt van uwen zetel en uwe waardigheid ter aarde legt, dan zal W. komen, zijn gelaat als (dat van) dien groote, den heer van den leeuwenhelm (d. i. Horus) [1]), krachtig door datgene, wat aan hem gekwetst is" (Pyr. 297).

Nog paradoxaler:

„Zijn oog is zijne kracht, zijne bescherming is datgene, wat tegen hem gedaan is" (woordspeling tusschen *ir-t*, oog, en *irjj-t*, het gedane.) (Pyr. 301).

Niet alleen wint Horus door het oog zijne eigene kracht terug, maar hij geeft het ook aan zijnen vader Osiris, opdat deze er krachtig door zij, en zijne levensfuncties er door terugkrijge. Horus is dan niet meer de tegenstander van Seth in de eerste plaats, maar de wreker zijns vaders, niet meer de oudere Horus, maar de zoon van Isis, die zijnen vader door zijn oog weder gezond maakt [2]). Zoo werd het oog in de gedachte der Aegyptenaren tot het symbool bij uitnemendheid van de offergaven welke immers eveneens ten doel hebben den doode te doen herleven.

Wat de testiculi van Seth [3]) betreft, zij hebben geene zoo groote plaats in de texten als het Horusoog. Hadden wij in het laatste eene aanwijzing van Horus' karakter als zonnegod, Seth's berooving van zijne manne-

---

[1]) Ook Osiris zou bedoeld kunnen zijn, maar het determinatief in den text van W. bij *nkn-t* (het oog) wijst op Horus.

[2]) Over het onderscheid tusschen Haroêris en Harsiêsis zie THIERRY, Titulatuur blz. 22.

[3]) Op enkele plaatsen (Pyr. 142. 1463) wordt gesproken van »den testiculus" in het enkelvoud: *ḫr*(*ḫr-j?*) Hieruit zou volgen, dat er eene voorstelling bestaan heeft, volgens welke Seth slechts van éénen testiculus werd beroofd, gelijk Horus slechts van één oog. Het determinatief in Pyr. 1463 M. is evenwel dualisch. Waarschijnlijk hebben wij in de beide genoemde gevallen te doen met eene singularische schrijfwijze bij dualische beteekenis, gelijk die ook van ⲋ, arm, voorkomt (bv. Pyr. 149).

lijke kracht beantwoordt aan zijne eigenschappen als aardegod. Door zijne verwonding houdt de vruchtbaarheid op. Eenmaal vinden wij Seth als variant van den stier:

W. „Horus valt wegens zijn oog, de stier valt (?) [1]) wegens zijne testiculi.

T. Horus valt wegens zijn oog, Seth valt (?) wegens zijne testiculi" (Pyr. 418).

Ook hem worden dan de wonde geheeld, het verlorene teruggebracht [2]).

PLAATS VAN DEN STRIJD.

Op de plaats van den grooten strijd wordt eene toespeling gemaakt:

„Op die plaats waar zij gestreden hebben" (Pyr. 1242).

Het oude Babylon, op de plaats van het tegenwoordige Kairo, wordt als zoodanig genoemd,

„in *ḫrj-ʿḥ3* (= Babylon = slagveld), ter plaatse waar zij gevallen (?) zijn" [3]) (Pyr. 1350).

VERZOENING.

Even noodzakelijk in het geheel van het wereldgebeuren als de strijd der beide goden is hunne verzoening. Die wordt niet slechts geëischt door het pantheïsme, dat met Re-Atum verbonden is [4]). Zij ligt geheel in de lijn: beide goden, beide beginselen zijn noodig; zij mogen elkaar dus niet vernietigen, maar moeten komen tot een harmonisch verdrag. Dood en leven, als wij de tegenstelling zoo eens mogen omschrijven, hebben beide hunne plaats. De dood wordt niet overwonnen, evenmin als Seth overwonnen wordt.

---

[1]) *sbn* wordt van de slang gezegd, die zich rustig moet houden en staat parallel met *ḫr*, vallen.

[2]) Pyr. 140 vv. 535. 850. 946.

[3]) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte I. 2³. S. 175.

[4]) Pyr. 140 vv.

Ja, de dood zelf kan als leven gedacht worden, gelijk Seth Horus kan vervangen. Beiden blijven bestaan en verzoenen zich. De oude inscriptie uit Memphis spreekt er van:

> „Horus en Seth, die zich verzoend hebben en vereenigd, terwijl zij zich verbroederden en ophielden met strijden, ... in den tempel van Ptah, de weegschaal der beide landen" [1]).

En daar wij niet met eenen willekeurigen strijd te doen hebben, maar met een conflict, dat noodzakelijk en door de goden toegelaten is, volgt ook niet een bepaalde uitslag. Beiden lijden schade, maar beiden worden genezen. Geen van beiden wint, geen van beiden krijgt gelijk [2]).

Ten slotte hebben wij hier een monisme, waarin het dualisme is opgeheven. De tegenstelling is er; maar geene der beide machten wint: zij verzoenen zich.

DE SCHEIDSRECHTER.

Gewoonlijk wordt nu de zaak aldus voorgesteld, dat een scheidsrechter de beide goden tot elkander brengt. Vaak is dit Thoth. Zoo op de volgende plaats, althans in den text van M.:

> „Hij heeft (het oog van) Horus geopend, hij heeft Seth beschermd" (Pyr. 1465).

Thoth is tot dit ambt de meest geschikte onder de goden. Hij is de god, wiens woord machtig is,

> „de schrijver-god, die spreekt wat is en doet ontstaan wat niet is" [3]) (Pyr. 1146).

Hij was ook de advocaat in het proces om de erfenis

---

[1]) Erman, Denkmal memphitischer Theologie, S. 932 f. De »weegschaal der beide landen" is Memphis, gelegen op de grens dier landen.

[2]) Vgl. Kristensen, Livet p. 139 sq.

[3]) »Wat uit zijnen mond stroomt, geschiedt, en wat hij spreekt, wordt" bij: H. Brugsch, Religion und Mythologie der Ägypter. Leipzig 1888. S. 161.

van Keb. In lateren tijd is hij de god van de weegschaal bij het doodengericht. Ook is hij de god van de maan en den kalender, den gelijkmakenden tijd. Hij wordt verbonden met den cynocephalus, die op de balk van de weegschaal zit [1]). Hij is de gelijkmakende god, de strijdbeslechter. Hij is waarschijnlijk bedoeld met den „scheidsman der beide goden":

> „W. spreekt over dezen reinen oever, dien hij gemaakt heeft om er zich neder te zetten, met den scheidsman der beide goden" (Pyr. 273).

Bleek het uit het voorafgaande, dat hij Horus en Seth onpartijdig beschermt — tegen elkander dus — niet altijd is hij zoo belangloos. Uit andere plaatsen wordt ons duidelijk, dat ook hij bij den strijd niet zonder kwetsuren is vrij gekomen:

> „De bode van Thoth, dien hij liefheeft, is T., die hem zijnen arm gebracht heeft" (Pyr. 535).

Hier zou men nog kunnen denken aan eene verwonding, opgeloopen bij het scheiden der vechtenden. Maar soms neemt Thoth de partij van Osiris-Horus:

> „Thoth heeft uwen vijand gegrepen, hij heeft afgesneden zijne (Seth's) volgelingen" [2]) (Pyr. 635).

Wij zijn geneigd hier te denken aan eenen sterkeren afkeer tegen Seth, zoodra de Osiris-mythe binnen den voorstellingskring getrokken wordt. Niet Seth, de tegenstander van Horus, wordt verafschuwd, maar Seth, die Osiris „op zijne zijde legde". Dit verklaart evenwel niet, dat op verschillende andere plaatsen van Toth gesproken wordt, als van den vijand van Osiris:

> „Zie, wat Seth en Thoth gedaan hebben, uwe beide broeders. die u niet konden beweenen" (Pyr. 163).

En van Thoth, evenals van Seth, wordt gezegd:

---

[1]) Zie Brugsch, Religion, S. 443.

[2]) Vgl. Pyr. 651.

„Thoth, deze hier is uw broeder Osiris, met betrekking tot wien toegelaten is, dat hij schade leed en (weder her-)leefde" (Pyr. 175).

De andere goden hebben dit namelijk zelf toegelaten. Thoth en Seth niet, daar zij zelf oorzaak zijn van de „schade" [1]).

Wij weten niet hoe deze vijandelijkheid van Thoth te verklaren. Zij betreft ook niet zoozeer den strijd tusschen Horus en Seth, als den moord van Osiris. Beide zijn evenwel niet geheel gescheiden. In ieder geval is elke verklaring beter dan die, laatstelijk door Schneider voorgedragen, dat nl. in den strijd tusschen noord (Seth) en zuid (Horus) Thoth van Schmun, eerst bondgenoot van den noordelijken koning, vóór dezen vrede met Horus zou hebben gesloten, en toen in de sage tot scheidsrechter zou zijn bevorderd [2]). Dit is een modern euhemerisme, dat de schrijver zelf terecht „Konstruktion" noemt en dat op geen enkelen tastbaren grond steunt.

In de inscriptie uit Memphis speelt Keb de rol van Thoth:

„Keb zegt tot Seth: ga daar heen, waar gij geboren zijt. Keb zegt tot Horus: ga daar heen, waar uw vader verdronken is. Keb zegt tot Horus en Seth: ik heb u gescheiden" [3]).

Ook Isis wordt in genoemden text als vredestichtster genoemd:

„Isis zegt tot Horus en Seth: .... weest rustig .... (zoeter) is het u te leven dan te ....." [4]).

---

[1]) Zie boven blz. 125 v.

[2]) H. SCHNEIDER, Kultur und Denken der alten Ägypter. Leipzig 1907. S. 389.

[3]) ERMAN, Denkmal memphitischer Theologie. S. 925 f.

[4]) ERMAN, Denkmal memphitischer Theologie S. 928. Erman vult aan *nḏm* = zoet. DOODENBOEK hfdst. 147, 21 heet de overstrooming »Ageb, die de beide partijen richtte".

Eene enkele maal komt de doode zelf als scheidsrechter voor:

„T. richt, hij scheidt de beide goden" [1]) (Pyr. 712).

AARD VAN DEN STRIJD.

De tegenstelling nu, uitgedrukt in den strijd van Horus tegen Seth, is niet van louter mythologisch karakter. Immers er wordt over gesproken in bewoordingen welke doen vermoeden, dat dit conflict oorspronkelijk met de Osiris-mythe niet te maken had. Vele texten, welke over den strijd spreken, noemen Osiris niet. Het is niet slechts Horus, die zijnen vader wreekt, die tegen Seth te velde trekt. Het is eene zelfstandige godheid, die haren eigenen strijd uitvecht.

Evenmin is deze tegenstelling louter politiek-geographisch. Zonder eenigen twijfel is zij in verband gebracht met de tegenstelling tusschen Opper- en Nederaegypte. Horus en Seth vertegenwoordigen samen het gansche land. Maar Prof. Kristensen heeft aangetoond, dat geenszins Horus de typische vertegenwoordiger van het zuiden, gelijk Seth die van het noorden is. Immers men is het over de verdeeling niet eens en plaatst nu eens Horus in het zuiden, dan weer in het noorden [2]).

Ook is de tegenstelling Horus-Seth niet eene zuiver natuurlijke. Het staat vast, dat Horus een hemelgod is, terwijl Seth tot de aarde behoort. Maar ook hierop kan de tegenstelling tusschen beiden niet uitsluitend berusten.

---

[1]) Vgl. Pyr. 1963.

[2]) Theol. Tijdschr. 38, blz. 247. Vgl. ERMAN, Denkmal memphitischer Theologie S. 926: »Seth Opperaegypte, Horus Nederaegypte". Louter politiek-geographisch wordt de tegenstelling opgevat door SCHNEIDER, Kultur und Denken, S. 388 ff. Vgl. voor het verschil in geographische opvatting RÖDER in: ROSCHERS Lexicon s. v. Set.

Waarom zouden hemel en aarde in zoo heftigen strijd geraken?[1])

Ten slotte is die tegenstelling niet uitsluitend zedelijk. Integendeel. Naar wij gezien hebben, wordt Seth volstrekt niet altijd als de misdadiger beschouwd. Dit is gewoonlijk eerst in verband met Osiris het geval. Overigens is „het goede en het kwade gelijkelijk verdeeld tusschen beide" [2]).

Natuurlijk wordt geenszins geloochend, dat al deze gezichtspunten: mythologisch, politiek-geographisch, natuurlijk-cosmographisch en zedelijk, momenten zijn in de tegenstelling. Zij kunnen tot hare vorming hebben bijgedragen; of ook kan de tegenstelling zelve mythologisch, politisch enz. zijn toegepast. Oorspronkelijk en alles verklarend kunnen zij evenwel niet zijn, al ware het alleen reeds door het feit, dat zoo vele momenten tegelijkertijd geene verklaring van oorsprong kunnen geven. Men zou er dan een moeten uitkiezen, hetgeen wederom niet gaat zonder andere op onbillijke wijze te verwaarloozen.

Wat wij ons bij deze tegenstelling dan wèl te denken hebben? Wij kunnen met Maspéro instemmen, wanneer hij naar aanleiding van de Osiris-mythe zegt, dat Seth oorspronkelijk niets is dan „le dieu qui tue" [3]), en dit op den strijd tusschen Seth en Horus overbrengen. Zij zijn niets anders dan de goden, die strijden. Zij vertegenwoordigen den strijd in het algemeen, den strijd in alle dingen. Dus ook den zedelijken, politieken, cosmischen strijd. Seth is de typische misdadiger, de typische tegenstander in de politiek. Het lag voor de hand, dat hij ook de typische belager in de Osiris-mythe werd. Maar evenzeer is Horus de typische strijder. „Tezamen vertegenwoordigen deze

---

[1]) Zie Kristensen, Livet p. 139 sq.

[2]) Kristensen, Livet p. 140. Vgl. Maspéro, Etudes II. p. 251.

[3]) Ibid.

twee goden het dualisme; maar geen van beiden is hier de meerdere: met gelijke macht strijden zij tegen elkaar, en van gelijke beteekenis zijn zij voor het welzijn der wereld der wereld en der menschheid, wanneer zij verzoend worden en samen gaan werken..... Zij vertegenwoordigen den strijd en de spanning in de wereld, maar ook — de opheffing of de „verzoening" der tegenstelling in een hoogere eenheid, in het eeuwige en absolute leven" [1]). Dit dualisme, deze overtuiging dat strijd noodzakelijk is, was zoo zeer doorgedrongen in den aegyptischen geest, dat „en pleine époque gréco-romaine l'ancienne conception dualiste non seulement subsistait, mais prenait corps aux yeux des fidèles dans la conception d'un temple double", aan de eene zijde aan Horus, aan de andere aan Seth gewijd [2]).

Wij hebben gezien in hoeverre de Pyr. deze opvatting van den strijd der beide goden bevestigen.

TWEEDEELING DER WERELD.

Aan het dualisme in de godsvoorstelling beantwoordt een dualisme in de wereldvoorstelling. Het lag voor den Aegyptenaar voor de hand zich de wereld, d. i. eigenlijk slechts Aegypte, tweedeelig te denken. De tweedeeling was in de natuurlijke tegenstellingen, Zuid- en Noordaegypte, ook in die der beide oevers van den Nijl, die eigenlijk het gansche land vormen, gegeven. Op nog vele andere wijzen wordt de deeling in tweeën uitgedrukt. Wij kunnen zeggen, dat het voor den Aegyptenaar bijna onmogelijk was de wereld anders dan in twee stukken verdeeld te zien. Hij spreekt van de beide landen, van hemel en aarde, van de beide kapellen (voor de beide landen), de beide oevers, de districten

---

[1]) Kristensen, Theol. Tijdschr. 38, blz. 247 v.
[2]) Maspéro, Etudes II. p. 330 ss.

van Horus en de districten van Seth, van den dubbelen horizon enz. Met zeldzame consequentie wordt de tweedeeling toegepast. De gouw van Neith is verdeeld in eene opperaegyptische (Prosopis) en eene nederaegyptische helft (Sais). Beide liggen echter in Nederaegypte! Zelfs de hoofdstad Sais is weder in tweeën verdeeld [1]). Aan den ingang van de pyramide van Ne-user-re stond op de noordelijke zuilen: „geliefd door de godin van Nederaegypte", op de zuidelijke: „geliefd door de godin van Opperaegypte". En zoo waren alle tempels in twee helften verdeeld [2]). De thinitische koningen bouwden zich in den regel twee graven, een in Neder-, een in Opperaegypte [3]). Ook de offergaven worden verdubbeld, er is sprake van zuid- en noordwater, zuid- en noordwijn [4]).

Ook deze tegenstellingen zijn niet louter politiek-geographisch te denken. De tegenstelling was er en werd eenvoudig op de politieke scheiding van Opper- en Nederaegypte toegepast [5]).

DE *i3wt* VAN HORUS EN DE *i3wt* VAN SETH.

Vatten wij eene der verschillende tweedeelingen, die de texten ons bieden, nader in het oog, eene verdeeling welke tevens aansluit bij de behandelde mythe van Horus en Seth. Dat is de scheiding in de *i3wt-Ḥr* en de *i3wt-Śt*, gewoonlijk vertaald als: districten van Horus en Seth.

---

1) K. SETHE, Die Namen von Ober- und Unter-Ägypten und die Bezeichnungen für Nord und Süd. Ä. Z. 44. 1907. S. 26 ff. Sethe meent, dat bij de verdeeling der »beide landen" elk een stuk van het heilige gebied van Neith kreeg.

2) BORCHARDT, Ne-user-re$_c$, S. 11.

3) ED. MEYER, Geschichte I. 2³. S. 135. Ägypten z. Z. der Pyramidenerbauer, S. 42 u. A. 3. u. 5.

4) MASPÉRO, Etudes I. p. 294 s. ID. Revue de l'Histoire des Religions. 35. 1897. p. 283 et n. 2.

5) Vgl. THIERRY, Titulatuur blz. 54 vv.

Het is duidelijk, dat met deze onderscheiding gemeenlijk niet anders bedoeld is dan de verdeeling van Aegypte in twee deelen onder eenen koning. De koning die zit op den troon van Osiris en levenden en dooden beveelt, heerscht over beide:

„Gij hebt de *i3wt* van Horus doortrokken; gij hebt de *i3wt* van Seth doortrokken" (Pyr. 135).

„Gij zijt gegaan om te bevelen de *i3wt* van Horus; gij zijt gegaan om te bevelen de *i3wt* van Seth" (Pyr. 218).

Beide helften moeten dan opgevat worden als toebedeeld aan Horus en Seth na hunnen strijd. Zoo is het ook in de memphitische inscriptie: Keb installeert Seth als koning van Opperaegypte, Horus als koning van de Delta, waar zijn vader Osiris verdronken is,

„bij de deeling der beide landen. En Horus stond op eene *3-t* toen zij de beide landen in *ˁjn* tevreden stelden, d. i. de grens der beide landen. Seth stond" enz. [1]).

Bij Memphis (*ˁjn* is de oostelijke gouw van Memphis) staan de beide goden elk op hun eigen gebied, aan weerszijden van de grens, en brengen zoo de beide landen tot rust. In overeenstemming hiermede wordt beider deel ook als zuidelijk en noordelijk onderscheiden:

„Verhef u, N., om te gaan door de zuid-*i3wt*, om te gaan door de noord-*i3wt*" (Pyr. 2011) [2]).

Op deze en soortgelijke plaatsen is dus sprake van het

---

1) Erman, Denkmal memphitischer Theologie, S. 930 f. *3-t* zou hetzelfde woord kunnen zijn als *i3-t*. Ook *3-t*, tijd, komt voor in den vorm *i3-t*. Evenzoo *3-t*, *i3-t* = rug. Het determinatief van het woord in onzen text echter is een ander dan dat van *i3-t*.

2) Vgl. Pyr. 1295. 1364. Op de eerste plaats wordt gesproken van »de zuidelijke Horus-*i3-t*" en »de noordelijke Horus-*i3-t*". Dit kan eene schrijffout zijn; zoo niet, dan is het een bewijs te meer voor de consequentie, waarmede men steeds nieuwe tweedeelingen maakte.

als koning trekken door de beide landen, van eene soort inspectiereis van den heerscher.

Wij hebben daarmede evenwel de volle beteekenis onzer uitdrukking nog niet doorgrond. Want deze komt ook voor in eenen vorm, die op eene andere schakeering wijst. Zoo:

„Gij bezit uwe *i3wt ḥr-t,* gij gaat door uwe *i3wt št-t*" (Pyr. 770).

Hier dus adjectiva in plaats van de substantiva Horus en Seth. Evenzoo op andere plaatsen [1]). Kunnen wij evenwel hier nog denken aan een adjectivisch gebruik van beide eigennamen: de horische en de sethische — dit wordt onmogelijk bij plaatsen als:

„in de *i3wt ḥrj-t*, in de *i3wt štj-t*" (Pyr. 598).

Hier moet het eerste lid beteekenen: in de bovenste, hooge *i3wt*, terwijl het tweede lid naar analogie van het eerste is behandeld, hoewel *štj-t* natuurlijk op zichzelf zinloos is. In den volgenden text is dan ook Seth blijven staan:

„de hooge *i3wt*, de *i3wt* van Seth" (Pyr. 943).

Nog duidelijker is de beteekenis „hoog", waar niet *ḥrj*, doch *ḳ3j* is gebruikt:

„naar de hooge (*ḳ3j-t*) *i3wt*, naar de *št-t i3wt*" (Pyr. 915 v.).

In deze gevallen schijnt de tegenstelling Horus-Seth niet geographisch = noord-zuid, maar cosmographisch = hemel-aarde te worden opgevat. Horus is hemel-, Seth aardegod. De *i3wt* van den een zijn dus wat hoog is, de hemel; die van den ander moeten de aarde zijn, die laag is [2]).

---

[1]) Pyr. 487. 1735. 1928. 2099.

[2]) Vgl. KRISTENSEN, Livet p. 134. Volgens SETHE, Sage vom Sonnenauge, S. 26, heeft het woord voor hemel *ḥr-t* niets te maken met *ḥrj* »boven", »hoog", maar veeleer met *ḫrj*, »verre zijn" en *ḫrj-t*, »weg". *Ḥr-t* is dan de »hemelstraat". Aan de zaak zelve verandert dit niet. Beide beteekenissen zijn in ons geval op zichzelf mogelijk. Wij zouden ook kunnen vertalen: »de hemelsche *i3wt*" en »de *i3wt* van Seth", d. i. de aardsche. Dit komt echter niet uit met de variant *ḳ3j-t* naast *ḥrj-t*, die wel degelijk »hoog" beteekent.

Weder anders moeten wij de uitdrukking in het volgende opvatten:

„Hij gaat om Re te dienen, in de plaats van de goden, die tot hunne ka's gegaan zijn, die leven in de *i3wt* van Horus, die leven in de *i3wt* van Seth" (Pyr. 948).

De goden, „die tot hunne ka's gegaan zijn", zijn dooden [1]). De *i3wt* worden dus als verblijf der dooden gedacht, aan den hemel of elders. Het woord *i3-t*, eigenlijk „plaats", wordt soms gebruikt om het graf aan te duiden: een overledene in een thebaansch graf smeekt om goede verzorging van zijnen naam en zijn beeld,

„terwijl mijne *i3-t* blijve op hare grondvesten" [2]).

In het Doodenboek wordt gesproken van de *i3-t i3ḫw*, het geestenverblijf [3]). De vier kinderen van Horus, doodengoden, heeten:

„die vier bewoners der *i3-t*" (Pyr. 1708).

Eene *i3-t* schijnt de plaats bij uitnemendheid te kunnen zijn, d. i. het graf. Dat wij ook bij de *i3wt* van Horus en Seth aan het graf te denken hebben, lijkt niet waarschijnlijk. Wèl is zeker, dat deze plaatsen als geestenverblijf werden gedacht. Wij hebben hier dus niet eene bepaalde cosmographische of geographische indeeling, maar de typische tweedeeling in de wereldvoorstelling, evenals Horus en Seth de typische tweedeeling in het godsbegrip vertegenwoordigden. Deze is dan op de politieke tegenstelling: zuid-noord, en op de cosmische: aarde-hemel overgebracht. Zij is nergens te fixeeren, maar kan overal worden toegepast. Samen vormden de *i3wt* van Horus en Seth, soms vermeerderd met andere localiteiten, de totaliteit. Keb spreekt met

---

1) Zie boven blz. 13.

2) K. Piehl, Inscriptions hiéroglyphiques. Leipzig. 1886 ss. I Planche CXVIII K. a.

3) Doodenboek, hfdst. 149—150. Vgl. Maspéro, Etudes II. p. 422. Zie ook Pyr. 1046.

Atum over het verleenen van wereldheerschappij aan den doode. Hij zal ontvangen

„de rietvelden (verblijf der zaligen aan den hemel), de hooge *i3wt*, de *i3wt* van Seth” (Pyr. 942 v.).

Soms zijn het hemel en aarde:

„de hemel is aan W. gegeven, de aarde is hem gegeven door Atum, ... de *i3-t* van Horus, de *i3-t* van Seth, de rietvelden” (Pyr. 479 v.),

waarmede te vergelijken:

„U is gegeven de hemel, u is gegeven de aarde, u is gegeven het rietveld” (Pyr. 1985).

ANDERE TWEEDEELINGEN.

De Aegyptenaar had blijkbaar om de totaliteit uit te drukken verschillende begrippen, maar bijna alle dualische. Het eenvoudigste is „hemel en aarde” zonder meer:

„W. heeft de hemelen vereenigd, W. is machtig over de landen, zuidelijke en noordelijke” (Pyr. 514).

Ook deze worden weder dualisch onderverdeeld:

„T. heeft de beide hemelen bewandeld, T. heeft de beide aarden doorloopen, T. heeft betreden het groene kruid(?) aan de voeten van Keb (op aarde), hij bedwingt de wegen van Nut (aan den hemel)” (Pyr. 541).

De beide landen op aarde heeten ook oevers. Er is sprake van het doorgaan van

„den dubbelen hemel in zijn geheel (en)..... de beide oevers” (Pyr. 406).

Op velerlei wijze drukte zoo de Aegyptenaar zijne conceptie van het heelal dualistisch uit. Aan *p-t*, den daghemel beantwoordt *n-t*, de nachthemel; tegenover Aker, de aarde, gedacht als een dubbele sphinx, staat weder *p-t* [1]) of ook

---

[1]) Zie de afbeelding bij Borchardt, Śa3ḥw-reʿ, I S. 46.

Schu, de luchtgod [1]); de horizon, *i3ḫw-t* heeft twee oevers [2]); twee kapelletjes, de beide *itrtj* symboliseeren zuid- en noordrijk; de beide „landen” vormen samen Aegypte, d. i. de wereld; oost en west den horizon. In het volgende vinden wij eenige tegenstellingen bijeen;

> „Gij (Re) maakt dat W. grijpt de cataracten (zuid en noord), dat hij ontvangt den horizon (oost en west), gij maakt dat hij beheerscht de negen bogen (menschen), dat hij onderwerpt (?) de negen goden, gij geeft den *ᶜwt*-schepter in de hand van W., zoodat zich voor hem buigen Neder- en Opperaegypte” (Pyr. 202).

Evenzeer als strijd een noodzakelijk element is in de aegyptische godsvoorstelling, is gedeeldheid, in twee of meerdere deelen, onvermijdelijk bij de wereldvoorstelling. Maar gelijk bij den strijd der goden eene verzoening mogelijk en zelfs noodzakelijk was, zoo is ook de scheiding tusschen de twee werelddeelen allesbehalve volstrekt. De koning bv. vereenigt de beide landen. Maar ook tusschen hemel en aarde scheidt de Aegyptenaar lang niet zoo scherp als wij dat zouden doen. Hij onderscheidt ze wel, maar de kloof is niet onoverkomelijk. De koning regeert even goed over den hemel, als over de aarde. Het heelal is wel gescheiden in eene wereld aan deze en eene aan gene zijde, maar beide gaan in elkaar over; de koning gaat tusschen hen heen en weer,

> „P. gaat op ten hemel, P. daalt af ter aarde” (Pyr. 1249).

De koning vaart w. i. w. ten hemel, maar hij verlaat daarom de aarde niet:

> „De hemel is niet ledig geworden van P., de aarde is niet ledig geworden van P., in eeuwigheid” [3]) (Pyr. 363).

---

[1]) Pyr. 325.
[2]) Pyr. 509.
[3]) Vgl. Pyr. 1455.

Hij behoort tot beide spheren. P. beveelt aan twee goden, den een,

„dat hij bevestige den zetel van P., aan den hemel",

den ander,

„dat hij doe groeien de spijzen vóór zijn huis, die op aarde zijn" (Pyr. 1482).

De voorstelling van den geest, die in het graf woont en die van den doode, die ten hemel vaart, staan vlak naast elkander:

„Geopend is u het graf, ontsloten zijn u de deuren der *ḏrw-t* (iets dergelijks?), opengedaan zijn u de deuren des hemels" (Pyr. 2009).

Er zijn twee werelden, maar zij zijn niet volstrekt gescheiden. Er wordt gesproken van „de andere wereld", men kent

„de vrees voor het andere land" [1]),

zooals wij die voor het hiernamaals. En dat land is eene soort paradijs, de onvolkomenheid dezer wereld is er opgeheven:

„het gindsche land, waar W. niet hongert, in eeuwigheid" (Pyr. 382).

Op verschillende wijzen heeft men zich die betere wereld voorgesteld. *Dwꜣ-t*, de nachthemel, is hier nog niet tot eene soort Hades geworden, maar een aangenaam verblijf [2]):

„Orion wordt omvat door de *dꜣ-t*, ... Sothis wordt omvat door de *dꜣ-t*, ... W. wordt omvat door de *dꜣ-t*, ... het is hem aangenaam en hun, het is hem koel en hun, in de omarming zijns vaders, in de omarming van Atum" (Pyr. 151).

Ook in het rietveld wordt de verblijfplaats der zaligen gelocaliseerd. De Pyr. denken het aan den hemel. Uitvoerig

---

[1]) Urk. IV. 965.

[2]) Men schrijft in dezen tijd nog *dꜣ-t*.

wordt beschreven hoe de doode daar heengaat: hij komt uit Buto, ingewikkeld als Horus, gekleed als Thoth, Isis vóór, Nephthys achter zich. Wepwawet baant hem den weg, Schu draagt hem, Nut reikt hem de hand; de veerman „die met het gezicht van achteren" moet hem naar het rietveld varen. Hij vraagt:

> „Waar vandaan zijt gij gekomen? Ik ben gekomen (antwoordt de doode) uit *ꜣwr-t*, ik ben de *ḏ-t*, die uit den god is gekomen, de uraeus, die uit Re is gekomen".

Dan vaart hij over, en wordt in het rietveld geplaatst. De vier Horuskinderen gaan met hem, twee aan elken kant. Hij zelf is stuurman. De dubbele Enneade reikt hem de hand en zet hem op den troon in haar midden om te richten en te bevelen (Pyr. 1089 vv.). Ook westen en oosten komen voor als verblijven der dooden [1]), het laatste meer dan het eerste. Over het algemeen zijn deze oorden aan den hemel gedacht in de Pyr. Hemel en aarde vormen de meest elementaire tegenstelling. Wij zagen, hoe ook de *iꜣwt* van Horus en Seth als hemel en aarde worden opgevat, terwijl zij tevens noord en zuid kunnen beteekenen.

Tusschen hemel en aarde is echter eene verbinding. De Pyr. zijn vol van voorstellingen aangaande de hemelvaart van den doode:

> „Er is rumoer in den hemel. Wij hebben iets nieuws gezien, zeggen zij, de goden van den voortijd, de Enneade. Er is een Horus in den horizon. Dient hem, gij heeren der gestalten, dient hem, alle gij goden, wanneer hij zit op den zetel van den heer des als" (Pyr. 304 v.).

Triomfantelijk zeker is de doode van deze zijne hemelvaart. Het is onmogelijk, dat de god hem zal weren:

---

[1]) Vgl. Breasted, p. 101.

„Wanneer de geboorte van Grenzeloos [1]) in den horizon belet wordt, dan weert gij P. als hij komt naar de plaats, waar gij zijt; wanneer de geboorte van *Śrḳ-t* belet wordt, wanneer de beide oevers aan Horus onttrokken worden, wanneer de geboorte van Orion belet wordt, wanneer de geboorte van Sothis belet wordt, wanneer de beide vogels van Re verwijderd worden, zijne beide zonen, die hem liefhebben [2]), wanneer de geboorte van Wepwawet in de noordelijke koningskapel belet wordt, wanneer de menschen aan den koning van Opperaegypte, zoon van god, onttrokken worden [3]), dan weert gij M., als hij komt naar de plaats, waar gij zijt; wanneer uwe bemanning, bestaande uit niet-ondergaande (sterren) aan uwe vaart wordt onttrokken, dan belet gij hun P. in uwe boot te doen gaan; wanneer den menschen belet wordt te sterven, wanneer den menschen belet wordt te eten, dan verhindert gij dat P. in uwe boot gaat" (Pyr. 1435 vv.).

Verschillende middelen staan den doode ten dienste bij zijne vaart ten hemel. Eene ladder brengt hem boven [4]). Echter vaart hij ook in eene boot (de boot van Re) of op de *sḫnwj p-t*, waarschijnlijk eene soort dubbel vlot [5]).

---

1) »Grenzeloos", *nn ḏr-f*, wordt Pyr. 1434 de zon genoemd: nergens vindt deze iets, dat hare vrijheid van beweging belemmert. Breasted, p. 116 zoekt in dezen text een dreigement van den koning tegen den god: Wanneer gij mij niet aanneemt, zal de geboorte van »Grenzeloos" belet worden. Deze opvatting past evenwel niet bij sommige later genoemde gevallen, bv. dat van het onttrekken der onderdanen aan den koning van Opperaegypte. De koning zou dan met zijn eigen ongeluk dreigen.

2) *bntjw*, »de beide phoenixen"?

3) De beide laatste ondenkbare gevallen wijzen op de overheersching van het zuiden over het noorden.

4) Pyr. 390. 472. 2078 vv. Eene trap Pyr. 1749.

5) Pyr. 337. 342. 351. 358. 926. 999. 1102. 1176. 1201. 1703. Vgl. Ad. Erman, Ä. Z. 31. 1893. S. 79 f. Breasted, p. 108 and n. 2.

Grondgedachte bij dit alles is de redding van het leven. Gaat het hier op aarde verloren, welnu, in eene betere wereld zal het glansrijk weder verschijnen en niet meer hongeren noch dorsten. Wie naar de andere wereld gaat, diens leven is vernieuwd. De goden aan den hemel zien iets „nieuws", wanneer de doode opvaart. Wat in de eene wereld niet mogelijk was, wordt mogelijk in de andere.

DUALISME EN MONISME.

Zoo zien wij, dat hier de diepste, aan alles ten grondslag liggende tegenstelling die van dood en leven is. In den strijd der beide goden, in den gang van de eene wereld naar de andere, wordt het proces van wisseling van dood en leven, van sterven en herboren worden voltrokken.

Het scherp toegespitste dualisme, dat wij in de aegyptische gedachten vinden, wordt dan ook door de tegenstelling dood-leven beheerscht. Maar deze gedachten rusten niet, vóór zij eene oplossing, eene eenheid gevonden hebben. Wel ontbreekt ook de gewone, ons allen gemeenzame voorstelling niet geheel, die in het sterven berust en zich troost met een eeuwig leven. Van 's konings naam, die op aarde voortleeft, wordt gesproken:

> „Geen kwaad (geschiedt) u, geen kwaad (geschiedt) uwen naam, die op aarde is" (Pyr. 1372).

Maar gewoonlijk wordt de dood niet erkend, boudweg geloochend. Geen sprake van gedachtenis op aarde, als ware de mensch door den dood iets minder geworden. Want de grondtoon, ook van onze Pyr., is niet de troostrijke verkondiging van een leven na den dood, gescheiden van het aardsche, maar eene met bijna bovenmenschelijke kracht steeds weer herhaalde verzekering, dat er geen dood is — het woord zelfs wordt niet genoemd —, dat dood leven is en leven dood, en dat in de wisseling van beide niets

wezenlijks verandert. Steeds weder klinkt ons uit de texten het refrein tegen, dat de gestorvene niet dood is, maar leeft, steeds weder wordt ons hartstochtelijk verzekerd, dat alles is gebleven zooals het was. De mensch moge dan in het graf zijn, hij leeft daar voort; hij moge aan den hemel zijn, menschen- en zonneleven zijn eigenlijk hetzelfde. Inderdaad „niemals auf Erden ist mit solcher Energie und mit so beharrlicher Konsequenz versucht worden, das Unmögliche dennoch möglich zu machen, das kurze Menschenleben mit allen seinen Genüssen in alle Ewigkeit zu verlängern" [1]. De geheele aegyptische religieuze gedachte- en voorstellingswereld loopt op eene groote paradox uit: en toch leven. Men moet zich te midden van de ontzachlijke doodensteden, te midden der graven en aan den voet der pyramiden wel eens afgevraagd hebben, of men zich nog onder de levenden bevond dan wel reeds onder de dooden.

Daarom is de aegyptische denkwijze ondanks alle scherp toegespitste tegenstellingen, ten slotte monistisch. De strijd is er slechts om opgeheven te worden. De dood bestaat niet werkelijk, hij wordt ook niet overwonnen, maar hij wordt opgeheven in het leven, hij is met het leven één. Hij is geene macht, zelfstandig en te bestrijden. Hij is een deel van het geheel, geen „laatste vijand die te niet gedaan wordt".

Zoo bevinden wij ons toch eigenlijk in eene monistische denk- en voorstellingsspheer. Wanneer Pierret het aegyp-

---

[1]) Ed. Meyer, Geschichte I. 2³. S. 185. Vgl. Breasted, p. 91 over de Pyr.: »the chief and dominant note throughout is insistent, even passionate protest against death". Frazer, Golden Bough³. IV. 2. p. 5. Bij primitieve volkeren vinden wij de gedachte, dat een natuurlijke dood niet mogelijk is. Men kan zich slechts door dood geweld voorstellen. Hier dus hetzelfde, doch minder algemeen als in Aegypte, want daar sterft ook de vermoorde Osiris niet. Zie B. Spencer and F. J. Gillen, The native tribes of Central Australia. London 1899. p. 48.

tische onsterfelijkheidsgeloof aldus teekent: „Il n'y a pas de mort dans le monde, il n'y a que des transformations; les corps se métamorphosent éternellement par l'échange de leurs molécules sans qu'il y ait déperdition d'un seul atome, sans que jamais il s'opère d'anéantissement" [1]), dan mogen die moleculen en atomen ons wat vreemd aandoen, maar in hoofdzaak stemt hij volkomen met de monistische strekking der texten overeen:

„Er is geen goddelijk zaad, dat mij (Atum) te gronde zou kunnen gaan" (Pyr. 145).

Hier is dus geene volstrekte scheiding tusschen dood en leven, goed en kwaad, deze en gene wereld. Immers de scheiding, die de hier besproken opvatting toegeeft, de strijd, dien zij erkent, is van natuurlijken, niet van zedelijken aard. Het is eene scheiding tusschen twee even noodzakelijke wereldbestanddeelen. Goed en kwaad, in den zuiver zedelijken zin sluiten elkaar uit. Eerst de vroomheid die met den menschgod Osiris verbonden is, weet, in later tijd, van eene zedelijke scheiding, van een doodengericht. De eerste sporen hiervan in de Pyr. hebben wij misschien te zien in het voorkomen van eene afzonderlijke Osirissphеer naast de typische tegenstelling der gebieden van Horus en Seth:

„Gij zijt gegaan om te bevelen de *i3wt* van Horus, gij zijt gegaan om te bevelen de *i3wt* van Seth, gij zijt gegaan om te bevelen de *i3wt* van Osiris" (Pyr. 218).

Het is mogelijk, dat hier slechts naast de goden van hemel en aarde Osiris als god der onderwereld wordt gesteld. Maar ook is mogelijk, dat dit gebied van Osiris tevens eene uitdrukking is voor de spheer van den menschgod, die in het cosmisch geheel niet ganschelijk opgaat.

---

[1]) Pierret, Dogme de la Résurrection, p. 17.

Toevoegsel.

HOOFDSTUK I.

Bij de litteratuur over den ka:

A. MORET, Serdab et maison du ka. Ä. Z. 52. 1915. S. 88 f.

HOOFDSTUK III.

Bij de opmerkingen over het graf van Osiris:

Bizonder belangwekkend is, wat Naville zoo juist mededeelt over den Osiristempel in Abydos, door Petrie en Miss Murray „Osireion" genoemd. Zijne opgravingen hebben een gebouw aan het licht gebracht van reusachtige afmetingen en hoogstwaarschijnlijk zeer ouden datum (N. noemt de vierde dynastie als minimum). Het bestond uit eene soort eilandje, een platform, samengesteld uit groote steenblokken, waarop zuilen, die het dak dragen van dit onderaardsch verblijf. Aan de beide uiteinden zijn trappen, die naar het aan alle kanten zich bevindende water voeren. Men kan het eilandje niet anders bereiken dan met eene boot of eene houten brug, een steenen weg is er niet. Aan de overzijde van het water bevinden zich zeventien kleine cellen.

Wij weten niet of dit merkwaardig gebouw oorspronkelijk voor den Osirisdienst is bestemd geweest:

het aan het uiteinde gelegen „Osirisgraf” is van veel jongeren datum. Mocht het evenwel blijken, dat dit wel het geval is, dan zouden wij aan de vele vragen, door Naville aan het einde van zijn artikel gesteld, nog de beide volgende willen toevoegen:

Is dit het terrein, waar de mysteriespelen van Osiris (men denke aan de godenboot en het watergevecht in *Ndi-t*!) plaats vonden?

Is dit eiland, door water omgeven en niet anders dan door water te bereiken, eene oude afbeelding van *Ndi-t*, de plaats, op welker oever de god stierf en gevonden werd?

Zie E. Naville, Le grand réservoir d’Abydos et la tombe d’Osiris. Ä. Z. 52. 1915. S. 50 ff.

LIJST VAN PLAATSEN UIT DE PYRAMIDETEXTEN, WELKE WORDEN BESPROKEN IN HET WERK VAN J. H. BREASTED: THE DEVELOPMENT OF RELIGION AND THOUGHT IN ANCIENT EGYPT. LONDON 1912 1).

Pyr.	Page.	Pyr.	Page.	Pyr.	Page.
8	144. 150.	137	109.	182	146.
9	59.	145	140.	183	146.
10	59.	146	140.	184	146.
11	59.	147	99. 123. 157.	185	146.
12	50.	148	123. 157.	186	146.
13	59.	149	123. 157.	188	146.
14	59.	151	144.	189	146.
15	59.	152	120.	190	146.
17	52.	153	120.	191	146.
18	151.	154	120.	192	146.
25	123.	155	120.	193	146.
26	59.	156	120.	194	113.
27	103.	157	120.	204	40. 80. 152.
28	103.	158	120.	205	40.
29	103.	159	120.	206	40. 152.
30	59. 151.	160	120.	226	135.
34	79.	167	146.	229	12.
37	79.	168	146.	231	135.
39	79.	169	146.	239	86.
58	130.	170	146.	251	38. 142.
63	53.	171	146.	253	119.
101	80.	172	146.	254	119.
120	119.	173	146.	255	119.
122	137.	174	146.	263	121.
123	177.	175	146.	265	174.
127	282.	176	146.	266	121.
128	137. 282.	177	146.	267	53. 121.
129	137.	178	146.	272	123.
130	89. 137.	179	146.	273	123.
134	91.	180	146.	274	123.
135	123.	181	146.	275	103.

1) Het leek ons gewenscht van de citaten in dit werk, het eenige, dat van de Pyr. een eenigermate volledig overzicht geeft, een register te maken. De „Sprüche" van Sethe's uitgave („Utterances" bij Breasted) zijn in deze lijst herleid tot paragraphen, zoodat eenheid is verkregen. Al te lange opsommingen van texten eener bepaalde soort, als bv. Breasted, p. 79, zijn niet vermeld.

Pyr.	Page.
278	128. 131.
295	86.
306	100. 124.
308	58.
309	110.
311	12. 53.
316	34. 147. 175.
317	34. 147.
318	34. 147.
319	147. 175.
320	147.
321	147.
322	147.
323	147. 176.
324	110. 125.
326	104.
334	320.
335	88. 122.
336	110.
337	109. 158. 173. 178.
338	158. 173. 178.
339	158. 173. 178.
340	158. 173. 178.
341	158. 173. 178.
342	109. 158. 173. 178.
343	158. 173. 178.
344	158. 173. 178.
345	158. 173. 178.
346	158. 173. 178.
347	158. 173. 178.
348	156. 158. 173. 178.
349	158. 173. 178.
350	38. 91. 139. 143. 158. 173. 178.
351	109. 158. 173. 178.
352	158. 173. 178.
353	158. 173. 178.
354	158. 173. 178.
355	158. 173. 178.
356	158. 173. 178.
357	158. 173. 178.
358	109. 158. 178.
359	158. 178.
360	158. 178.
361	158. 178.
362	158. 178.
363	107. 158. 178.
364	145.
365	110.
366	110.
370	40. 152.
372	52.
376	126.
377	126.
378	126.
379	113.
380	113.
382	132.
387	107.
388	19. 87.
390	40. 111. 144. 152.
393	98. 129.
394	129.
395	129.
396	129.
397	129.
398	129.
399	129.
400	129.
401	129.
402	129.
403	129.
407	128. 131.
410	87.
418	40. 152.
444	128. 131.
445	107.
461	110.
463	110.
464	109. 158.
465	158.
466	158.
467	158.
468	112. 116.
469	105. 116.
470	100. 116.
471	116.
472	57. 112. 154.
473	40. 152. 154.
474	154.
475	154.
476	113. 153.
477	61. 113. 153.
478	40. 113. 153.
479	113. 153.
480	153.
481	153.
484	134.
487	40. 152.
490	120.
491	120.
492	107.
493	107.
494	107.
500	11.
504	116.
507	19. 146.
508	19. 146. 158.
509	146. 158.
510	177.
519	89. 103.
525	9. 155.
526	9. 155.
527	9. 155.
528	9. 155.
529	9. 155.
530	9. 155.
531	9. 155.
532	9. 155.
533	9. 155.
535	40. 152.
537	102.
538	102.
543	105.
547	110.
549	149.
550	149.
551	133.
552	133. 157.
553	133.
554	133.
555	131.
556	131. 158.

Pyr.	Page.	Pyr.	Page.	Pyr.	Page.
564	53.	620	148.	736	33. 80.
572	33. 86.	621	148.	737	146.
575	30.	626	36.	743	276.
576	30.	627	36.	745	100.
577	30.	628	20.	747	86.
578	30.	629	20.	748	59.
579	30.	630	38.	749	149.
580	30.	632	29.	751	110.
581	30.	634	33.	752	163.
582	30.	635	147.	753	163.
583	25.	636	148.	754	26. 38. 163.
584	25.	642	35.	755	163.
585	25.	649	35.	756	163.
586	25.	650	100.	757	163.
587	25. 30. 53.	651	35.	758	163.
588	25. 30.	652	35.	759	100. 163.
589	18. 25. 30.	654	33. 145.	760	163.
590	25.	655	145.	761	163.
591	25.	656	145.	762	163.
592	25.	657	145.	763	163.
594	40. 104. 105.	683	40. 152.	764	163.
	152.	695	133.	775	91.
595	104. 105. 107.	696	112. 133.	776	54.
596	104. 105. 107.	697	107.	777	96.
597	105. 107. 119.	698	123.	778	96.
598	105.	699	22.	779	95. 96.
599	105. 106. 107.	702	53.	780	95. 96.
600	106.	703	123.	781	95. 96.
601	40. 152.	704	123. 124.	782	95. 96.
602	105.	705	124.	783	95. 96.
603	113.	707	137.	784	95. 96.
604	102. 113.	710	139.	785	95. 96.
605	125.	711	139.	786	95. 96.
606	125.	712	59. 139.	787	95. 96.
607	104.	713	139.	793	33.
609	148.	717	130.	794	33.
610	148.	718	130.	795	33.
611	148.	721	33. 149.	796	33. 144.
612	148.	722	57.	797	33.
613	148.	725	57.	798	33. 40. 152.
614	148.	730	89. 138.	799	33.
615	148.	731	138.	800	33. 276.
616	148.	732	138.	801	33. 40. 152.
617	33. 148.	733	138.	802	33. 105. 144.
618	148.	734	33. 80.	803	33.
619	148.	735	33. 80.	804	33.

Pyr.	Page.
805	33.
806	33. 131.
807	33. 131.
808	33.
809	133.
810	133.
811	133.
812	276.
813	121.
815	173.
817	159.
818	159.
819	159.
820	144.
821	276.
823	40. 143. 152.
824	149.
825	149.
826	52. 149.
827	149.
828	59. 149.
829	52. 149.
832	40. 52.
833	91.
835	58. 59.
836	52.
837	58. 61.
841	58.
844	79.
845	79.
846	79.
847	20.
848	19. 152. 153.
849	152. 153.
850	40. 152. 153.
852	95. 98. 310.
853	95. 98.
854	95. 98.
855	95. 98. 121.
856	95. 98. 121.
858	58.
859	58. 60. 131.
864	103.
865	40.
866	132.
867	92. 276.
868	19.
871	276.
873	100.
875	92.
877	149. 276.
878	92.
882	144.
883	104.
886	122. 173.
887	122. 173.
888	122. 173.
889	122. 173.
890	109. 173.
891	109. 173.
892	173.
893	173.
906	122.
908	53.
910	130.
911	130.
912	88. 130.
913	109. 130. 276.
914	116.
916	104.
918	121.
919	100. 104. 276.
920	103.
921	103. 171.
922	276.
923	276.
924	94.
925	107.
926	60. 105. 109.
927	60. 109. 276.
928	60. 104. 116.
929	54. 174.
930	60. 94. 117.
931	60. 117.
932	60. 109. 117.
933	60. 109.
934	60. 109.
935	60. 109. 117.
936	60. 117.
937	60. 117.
938	60. 117.
939	153. 154.
940	61. 153. 154.
941	153. 154.
942	153. 154.
943	153. 154.
944	25. 153. 154.
945	153. 154.
946	40. 107. 152.
947	104.
950	122.
952	119. 121.
954	89. 120.
956	34.
957	34.
958	34.
959	34.
960	34.
961	36.
964	149.
968	149.
969	143.
971	40. 112. 152. 163. 276.
972	25. 26. 112.
973	112.
974	112. 276.
975	112. 276.
976	112.
977	112.
978	111. 112. 116.
979	112.
980	112.
981	9. 155. 156.
982	9. 155. 156.
983	9. 155. 156.
984	9. 155. 156.
985	9. 155. 156
986	9. 155. 156.
987	9. 155. 156.
988	9. 155. 156.
989	9. 155. 156.
990	9. 114. 155. 156.
991	9. 155. 156.
992	62. 153. 154.
993	153. 154.
994	153. 154.

Pyr.	Page.	Pyr.	Page.	Pyr.	Page.
995	153. 154.	1122	110.	1194	20.
996	153. 154.	1123	89.	1195	20. 145.
997	153. 154.	1125	10.	1197	89. 118.
998	153. 154.	1128	172.	1201	105. 158.
999	107. 109.	1129	172.	1206	9.
1000	102. 109. 163.	1130	172.	1207	133.
1002	33.	1131	172.	1208	10.
1003	33.	1132	156. 172.	1209	10. 134.
1004	33.	1133	156. 172.	1210	134.
1005	33.	1134	156. 172.	1211	134.
1006	33.	1135	156. 172.	1212	134.
1007	33.	1136	156. 172.	1213	134.
1008	26. 33.	1137	156. 172.	1214	29. 134.
1009	33.	1138	105. 156. 172.	1215	134.
1010	33.	1139	172.	1216	88. 101. 134.
1014	144.	1140	172.	1219	173.
1016	40. 152. 153.	1141	172.	1220	130.
1019	22.	1142	172.	1221	9. 155.
1026	108.	1143	172.	1222	9. 155.
1027	173.	1144	172.	1223	9. 107. 155.
1033	36.	1145	172.	1224	130.
1035	36.	1146	125. 172.	1225	130.
1048	88. 109.	1147	172.	1226	130. 232.
1065	22.	1148	40. 152. 153.	1227	9. 105. 155.
1078	102.		172.		157.
1079	102.	1156	125.	1228	9. 105. 155.
1080	101. 102.	1160	136.		157.
1081	102.	1162	105.	1229	9. 155. 157.
1084	87. 105.	1164	144.	1230	9. 155. 157.
1085	9. 109. 155.	1169	136.	1233	87.
1086	9. 109. 155.	1170	136.	1234	87.
1087	87.	1171	136.	1235	87.
1089	29. 145.	1172	136. 144.	1236	87.
1090	92. 110. 145.	1175	107.	1237	87.
1091	106. 107.	1179	87. 121.	1238	87. 172.
1092	157.	1180	137.	1239	87.
1095	318.	1181	137.	1240	87.
1101	113.	1182	132. 137.	1241	87.
1102	105.	1183	106.	1242	87.
1103	109.	1185	106.	1243	87.
1105	9. 10. 108.	1187	104.	1245	85.
1108	110.	1188	106. 172.	1248	11.
1116	104. 117.	1189	88. 106.	1251	85.
1117	117. 131.	1190	106. 137.	1253	40. 112. 153.
1118	117. 130.	1191	106. 132.	1255	27. 57. 155.
1119	117. 130.	1192	132.		156.

Pyr.	Page.	Pyr.	Page.	Pyr.	Page.
1256	25. 27. 155.	1316	111.	1418	9. 155. 156.
	156.	1317	111.	1419	9. 155. 156.
1257	27. 155. 156.	1318	94. 111.	1420	9. 155. 156.
1258	9. 155. 156.	1319	111.	1429	107. 175.
1259	155. 156.	1320	111.	1431	53. 112.
1260	155. 156.	1321	111.	1432	107. 116.
1261	155. 156.	1322	111.	1433	104. 107.
1262	91. 155. 156.	1323	111.	1434	116. 312.
1264	63. 74.	1324	94. 111.	1435	116.
1265	63. 74.	1325	111.	1440	104.
1266	38. 63. 74. 76.	1326	111.	1441	105. 107.
	142. 159.	1327	111. 173.	1443	152.
1267	38. 63. 74. 142.	1333	157.	1444	43. 152.
	159.	1334	157.	1445	43. 152.
1268	63. 74.	1335	37. 92.	1446	43. 152.
1269	63. 74.	1337	36.	1447	43. 152.
1270	63. 74.	1338	36. 157.	1448	43. 152.
1271	63. 74.	1339	36. 157.	1449	43. 152.
1272	63. 74.	1340	157.	1450	152.
1273	63. 74.	1341	157.	1451	152.
1274	63. 74.	1343	104.	1452	152.
1275	63. 74.	1345	105. 148.	1453	91. 152.
1276	63. 74. 76.	1346	122.	1454	152.
1277	63. 74. 76.	1348	88. 113.	1455	152.
1278	63. 74.	1354	148.	1456	152.
1279	63. 74.	1355	100.	1457	152.
1280	27.	1357	53.	1458	152.
1281	27.	1363	97.	1459	152.
1282	27.	1365	97.	1460	152.
1285	31.	1373	29. 145.	1461	123. 152.
1286	31.	1374	145.	1462	152.
1287	31.	1375	145.	1463	152. 166.
1299	33.	1376	105.	1464	91. 152.
1303	111.	1377	105.	1465	152.
1304	111.	1394	132.	1466	92. 126. 151.
1305	111.	1408	9. 115. 155.		166.
1306	111. 175.		156.	1467	126. 151.
1307	111.	1409	9. 155. 156.	1468	91. 126. 151.
1308	111.	1410	9. 155. 156.	1469	102. 151.
1309	111.	1411	9. 155. 156.	1470	151.
1310	111.	1412	9. 155. 156.	1471	25. 151.
1311	111.	1413	9. 155. 156.	1472	62. 108. 153.
1312	111.	1414	9. 155. 156.		154.
1313	111.	1415	9. 155. 156.	1473	113. 153. 154.
1314	111.	1416	9. 155. 156.	1474	113. 153. 154.
1315	111.	1417	9. 155. 156.	1475	153. 154.

Pyr.	Page.
1476	153. 154.
1477	91. 153. 154.
1478	9.17.124.155.
1479	13. 115. 124. 155.
1480	115.124.155.
1481	124. 155.
1482	124.130.155.
1483	124.155.157. 175.
1484	88. 109. 124. 155.
1485	28.
1486	28.
1487	28.
1488	38. 86.
1489	107.
1492	40. 118.
1493	40.
1496	104. 115.
1497	104.
1498	104.
1500	57.
1501	57.
1502	57.
1503	57.
1504	57.
1505	26. 31. 57.
1506	57.
1507	57.
1508	26. 31. 57.
1509	57.
1510	9. 57. 155.
1511	9.57.59.155.
1512	57.
1513	57.
1514	57.
1515	57.
1516	57.
1517	57.
1518	17. 57.
1519	57.
1520	175.
1522	35.
1523	35. 149.
1524	22.
1527	144.
1530	104.
1531	100. 150.
1532	100.
1539	118. 150.
1540	118.
1541	104.
1543	36.
1544	36.
1545	36.
1546	36.
1547	36.
1548	36.
1549	36.
1550	36.
1551	19. 96.
1552	19. 96.
1553	19. 96.
1554	19. 96.
1555	96.
1556	34. 96.
1557	96.
1559	62.
1563	89.
1573	122.
1574	122.
1587	13. 124.
1588	13. 124.
1589	13. 124.
1590	14. 124.
1591	14. 124.
1592	14. 124.
1593	14. 124.
1594	14. 124.
1595	14. 124.
1596	124.
1597	124.
1598	124.
1599	124.
1600	124.
1601	124.
1602	124.
1603	124.
1604	124.
1605	124.
1606	124.
1609	53.
1612	54.
1613	54.
1614	54.
1615	63.
1616	63.
1617	63.
1618	63.
1619	63.
1620	63.
1621	63.
1622	63.
1623	53. 63.
1624	63.
1625	63.
1626	63.
1628	36.
1631	20.
1632	36.
1636	29.
1639	59.
1640	59.
1645	72. 76. 87.
1646	72. 76. 87.
1647	72. 76. 87.
1648	72. 76. 87.
1649	72. 76. 87.
1650	72. 76. 87.
1651	72. 76. 87.
1652	11.71.72.77. 87.
1653	72. 77. 87.
1654	72. 77. 87.
1655	72. 77. 87.
1656	72. 77. 87.
1657	72.73.77.87. 158.
1658	72.73.77.87. 158.
1659	72. 77. 87.
1660	77.
1661	77.
1662	77.
1663	77.
1664	77.
1665	77.

Pyr.	Page.	Pyr.	Page.	Pyr.	Page.
1666	77.	1804	79. 96. 146.	2028	53. 54. 137.
1667	77.	1805	59.	2029	95.
1668	77.	1806	59.	2030	95.
1669	77.	1807	59.	2037	86.
1670	77.	1808	59.	2044	134.
1671	77.	1818	11.	2057	9. 155.
1673	58.	1824	157.	2058	9. 155.
1681	99.	1828	157.	2061	105.
1682	99.	1829	157.	2063	20. 146. 158.
1683	161.	1833	100.	2064	20. 146. 158.
1684	161.	1835	123.	2065	20. 146. 158.
1685	161.	1836	123.	2066	20.
1686	161.	1837	15.	2067	20. 149.
1687	122. 161.	1875	123.	2068	20.
1688	124. 161.	1876	132.	2075	62.
1689	161.	1878	58. 86.	2078	112. 157. 175.
1690	161.	1879	58.	2079	112.
1691	161.	1943	56.	2080	112.
1692	161.	1973	33.	2081	112.
1693	161.	1974	33.	2083	111.
1694	10. 161.	1975	33. 91.	2084	144.
1695	10. 161.	1976	33.	2086	175.
1696	161.	1977	33.	2089	175.
1697	161.	1978	33.	2092	33.
1698	161.	1979	33.	2096	60. 62.
1699	36. 161.	1980	33.	2098	61. 62.
1703	100.	1981	33.	2102	157.
1705	109.	1982	33.	2107	135.
1730	62.	1990	151.	2111	18.
1732	86.	1991	118. 151.	2117	77. 81.
1743	107.	1992	118. 151.	2118	81.
1752	20.	1993	151.	2144	27.
1769	107.	1996	39.	2145	27.
1772	109.	2000	149.	2169	139.
1774	110. 174.	2004	134.	2170	139.
1775	174.	2006	132.	2171	139.
1776	174.	2008	58.	2172	139.
1778	11. 109.	2009	58.	2173	139.
1785	173.	2011	61.	2175	101.
1786	59.	2021	39.	2190	29.
1799	79. 96.	2022	146.	2198	100.
1800	79. 96.	2023	146.	2200	104.
1801	79. 96.	2025	134.	2201	33. 91.
1802	79. 96.	2026	132.	2202	33.
1803	79. 96.	2027	132.	2213	12.

LIJST VAN PLAATSEN UIT DE PYRAMIDETEXTEN, WELKE IN DIT PROEFSCHRIFT WORDEN BESPROKEN.

Pyr.	Blz.
1	92.
2	100.
8	92.
11	83.
12	78.
17	13. 26.
20	79.
24	66.
27	26.
28	7. 26.
37	32. 36.
39	101.
56	73.
57	128.
63	12.
65	129.
69	82.
84	81.
95	129.
103	82.
117	81.
123	75.
126	118.
128 vv.	58.
131	38.
132	57.
135	139.
136	16.
140 vv.	53. 131.
141	3. 59. 113. 128.
142 vv.	127.
142	130.
145	123. 149.
147	114.
149	130.
151	144.
152 vv.	17. 58.
153	121.
161	88.
162	19.
163	133.
167 vv.	126.
175	134.
179	87.
186	32.
202	143.
215	19. 36.
218	139. 149.
226	67.
238	28.
250	19. 27. 36.
251	52. 59.
254	122.
260	25. 90.
261	80.
264 vv.	114.
273	133.
277	96.
278	42. 67.
291	60.
297	130.
301	100. 130.
304 v.	145.
304	46.
306	48. 57.
307	37.
308	77.
309	68. 102.
310	57.
313	68.
314	48. 57.
316	100. 103.
317	95. 96. 98.
324 vv.	64.
324	105.
325	143.
327 vv.	119.
333	89.
337	146.
338	9.
342	146.
347	119.
350	26. 36. 52.
351	146.
354 vv.	104.
358	146.
363	143.
366	57.
371	69.
382	144.
388	109.
390	146.
393 vv.	41.
396	8. 9,
397	27.
403	27.
406	142.
409	60.
410	27.
411	27.
418	131.
435	67.
444	42.
466 v.	100.
472	34. 35. 146.
473	119.
476 vv.	95. 101.
477	19. 27. 33. 36.
479 v.	142.
487	140.
488 v.	75.
507	109.
509	143.
512	9.
514	142.

Pyr.		Blz.
515		23.
517		28.
535		129. 131. 133.
541		142.
549		50.
560		8.
563		10.
564		10.
567		106.
568		106.
569		106.
575	vv.	85.
575		81.
578	v.	20.
580		18. 88.
582		15.
584		72.
587		16. 80. 87.
588		80.
589		87. 109.
591		86. 129.
592		86.
594		86. 126.
598		140.
603		120.
604		113.
605		30. 59.
609		88.
610		12.
611		90.
612		72.
615		66.
616		93.
622		114.
625		114.
626		77.
628	v.	111.
630		115.
632		2. 32. 75.
635		133.
636		84.
637		90.
638		91.
640		95. 99.
646		90.
647		15.
648		72.
651		80. 133.
653		12. 13. 81.
654		76.
655		113.
657		95.
659		113.
671		67.
673		21.
680		67.
687		65.
698		48. 58. 59.
699	v.	106.
703		58.
705		48. 58.
707		69.
710		57.
712		135.
721		65.
728		113.
730		65.
732		58.
734		81.
741		94.
743	vv.	73.
746		126.
747		76.
751		82.
752	vv.	18.
752		24.
754		34.
757		28.
758	v.	86.
758		36.
759		62. 112. 114.
766		66.
767		88. 109.
770		140.
771		28.
775		121.
776		24.
777	vv.	50.
777		91.
779		34.
781		92.
787		99.
788		111.
789		9. 19. 34.
793		97. 99.
795		34. 122.
799		21.
804		118.
809		113.
813		26. 36. 121.
819		65.
821		59.
823		88.
824		10.
826		13.
829		14.
833		34. 36.
837		36.
839		34.
847		111.
848		109.
850		127. 131.
853		26.
857	v.	110.
859		31. 36.
868		109.
869		34. 35.
876		113.
877		59.
886		31. 36.
887		31.
888		90.
892		73. 114.
894		24.
895		23. 89.
898		86. 98.
899		71.
900	vv.	19.
900		33. 36.
901		19.
904		59.
915	v.	140.
924		27.
926		146.
939		70.
941		92.
942	vv.	95. 101. 142.

Pyr.	Blz.
943	140.
946	129. 131.
948	28. 141.
956 vv.	97.
956	76. 96.
961	95. 101.
967	95.
969	81.
972	71. 79.
977	129.
990	92.
992	36.
996	69.
999	146.
1001	58.
1002	65.
1003	76.
1004	68.
1008	71. 72.
1012	99.
1017	118.
1019	106.
1027	64.
1033	71. 87.
1038	59.
1042	104.
1044	110.
1046	81. 141.
1055	14.
1060 v.	115.
1061	41.
1067	76.
1068	76.
1069	82.
1082	32.
1089 vv.	145.
1090	64. 91.
1102	146.
1104	58.
1122	73.
1128	83.
1144	18. 54.
1146	132.
1150	64.
1160 v.	115.
1165	14.

Pyr.	Blz.
1172	35.
1176	146.
1180	76.
1188 vv.	102.
1199	75.
1201	146.
1204	105.
1205	20.
1216	106.
1219	84.
1224	143.
1233	129.
1242	131.
1255 v.	72.
1256	71.
1264 vv.	52.
1280	69.
1286 v.	88.
1295	139.
1327	104.
1333	126.
1335	89.
1338	90.
1342	82.
1343	120.
1350	131.
1354	35.
1355	48. 57.
1357	9. 35.
1360	111.
1364	34. 139.
1372	147.
1375	70.
1379	82.
1385	35.
1392	110.
1416 v.	92.
1419	92.
1425	57.
1427	70.
1428	113.
1431	13.
1434	146.
1435 vv.	146.
1438	112.
1442	28.

Pyr.	Blz.
1448	23. 31.
1455	143.
1458	89.
1459	79.
1461	32. 58.
1463	125. 130.
1465	132.
1466	125.
1468	113.
1470	28.
1472 vv.	95. 101.
1482	144.
1485	107.
1487	71.
1500 v.	76.
1500	71. 79.
1501	33.
1505	31.
1508	31.
1517	28.
1521 vv.	102.
1523	88.
1524	106.
1534	20. 31. 36.
1537	88.
1538	98.
1542	57.
1556	102.
1558	90.
1559	31.
1560	105.
1607	91.
1609	15.
1611	91.
1622	95.
1623	16.
1628	80.
1629	91.
1631	111.
1632	80.
1633	115.
1635	75.
1653	15.
1656	41.
1683	82.
1685	84. 86.

Pyr.	Blz.
1688	48. 57. 58.
1689	102.
1703	146.
1708	141.
1710	99.
1712	84.
1714	23. 36.
1716	36.
1719	118.
1721	34. 35.
1724	19. 25.
1728	86.
1735	140.
1747	65.
1748	109.
1749	146.
1752	67. 111.
1764	57.
1782	19. 34.
1787	75.
1799	72.
1804	36.
1810	116.
1811	36.
1814 v.	98.
1822	9.
1823	90.
1828	23.
1829	90.
1831	15.
1832	15.
1835	49. 57. 59.
1839	129.
1869	9. 36.
1872	126.
1873	69. 94.
1875	31. 58.
1876 v.	110.
1878	76.
1879 vv.	85.
1909	93.
1913	21. 24.
1928	140.
1943	22.
1950	85.
1963	135.
1973	68.
1975	69.
1976	84.
1980	83.
1981	69.
1985	142.
2001	17.
2007	111.
2009	144.
2010	19.
2011	139.
2014	59.
2016	87.
2018	25. 65. 76.
2021	25.
2031	111.
2063 vv.	110.
2072	33.
2075	20. 36.
2077	57.
2078 vv.	146.
2089	105.
2092 vv.	24.
2094	43.
2096	37. 122.
2099	140.
2101	18.
2106	84.
2108	19. 21.
2111	110.
2144	72.
2188	71.
2192	69.
2201	17.
2203	113.

CORRIGENDA.

Blz. 12 reg. 2 v. o. lees: *ḥm-k3*.
Blz. 46 reg. 10 v. o. lees: *pśd̲-twj tm*.
Blz. 53 reg. 9 v. o. lees: hebbe geene pijn.
Blz. 63 reg. 13 v. o. lees: tot de locale enz.

STELLINGEN.

STELLINGEN.

I.

De aegyptische uitdrukking *śtp-s3* kan naast de beteekenis „uitoefenen der *s3*-kracht" ook die van „dienen" hebben.

II.

Pyr. 145*a* is te vertalen: „Er is geen goddelijk zaad, dat mij (Atum) te gronde zou kunnen gaan, (zoo) gaat (ook) gij (de doode) mij niet te gronde". De *i* in *n-i-f* is te verklaren als het oorspronkelijk suffix der 1ste persoon, dat bij de omzetting van den text in de 3de persoon naast het suffix van die persoon (*-f*) is blijven staan.

III.

Het gevoels- en gedachteleven der Aegyptenaren vertoont, ondanks alle dualistische momenten, eene sterke neiging tot monisme.

IV.

De beide verklaringen der uitdrukking *šmśw-Ḥr*, „Horusdienaren", resp. als de partijgangers van Horus in zijnen strijd tegen Seth, en als de aegyptische koningen vóór Menes (vgl. Sethe, Beiträge S. 4 f.), zijn te vereenigen, wanneer men aanneemt, dat deze koningen hunnen naam dragen als partijgangers van den god in den cultus; op waterschijngevechten wijst misschien de schrijfwijze met de boot (bv. Petrie, Royal Tombs I. 16. 17).

V.

Bij de gebruiken welke het grieksch-romeinsche huwelijksritueel met de mysterie-riten gemeen heeft, opgesomd door W. Anrich (Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894. S. 7 f. 233) en E. Samter (Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin 1901. S. 97 ff.), zijn nog te voegen: de *confarreatio* en de verandering van den naam der bruid (*Ubi tu Gaius ego Gaia*).

VI.

De onderscheiding door William James gemaakt tusschen „healthy mind"; en „sick soul" is in hoofdzaak juist en treffend; de beide termen sluiten echter een onbillijk oordeel over de betrokken verschijnselen in.

VII.

Bij de waardeering van religieuze voorstellingen, gevoelens, gedachten en gebruiken moet men zich zooveel mogelijk losmaken van den vorm, waarin deze zich voordoen, en die,

ook wanneer hij ons zonderling of barbaarsch voorkomt (cannibalisme, verschillende vruchtbaarheidsgebruiken), op hunne waarde geenen beslissenden invloed kan hebben; men heeft uitsluitend te letten op de bedoeling, die ze in het leven riep.

VIII.

„Der Tylorsche Animismus erklärt die Religion nicht als ein notwendiges Ergebnis des menschlichen Innenlebens, das durch die äussere Welt und durch die harten Anforderungen des Lebens zu religiösem Bewusstsein aufgestachelt wird und sich seine mystischen Objekte unter allen Umständen schafft, sondern als etwas zufälliges, das ohne die Beobachtung der als Seele bezeichneten Imponderabilien am Menschen überhaupt nicht entstanden wäre. Die Religion ist nach ihm gewissermassen eine naturwissenschaftliche Berechnung" (K. Th. Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig u. Berlin 1914. S. 16).

IX.

Dat in den Decaloog naast het verbod van andere goden voor Jahwe's aangezicht (Ex. 20 : 3, Deut. 5 : 7) nog eens afzonderlijk dat van gesneden beelden enz. (Ex. 20 : 4 vv. Deut. 5 : 8 vv.) uitgevaardigd wordt, laat zich verklaren door het zeer verbreide geloof, dat het beeld het wezen van den afgebeelde bevat en dat het daarom gevaarlijk is goddelijke wezens af te beelden.

X.

Ex. 38 : 8 en 1 Sam. 2 : 22 vooronderstellen geene tempelprostitutie, wèl echter eenen geregelden dienst van vrouwen

in het heiligdom; immers צבא is terminus technicus voor den tempeldienst, vgl. Num. 4 : 3. 23. 30. 35; 8 : 24 v. (zie B. D. Eerdmans, Zeitschr. f. Assyriologie. 26. 1912. S. 33 ff.).

XI.

„Wenn unsere Zeit und unsere Religion die Grösse Jesu nicht erfasst haben und vor dem Eschatologischen in seinen Gedanken zurückschreckten, so lag dies nur zum Teil daran, dass sie sich mit dem damit gegebenen Fremdartigen nicht abzufinden vermochten. Der entscheidende Grund war ein anderer. Es fehlte ihnen die starke Ausprägung des Wollens und Hoffens auf die sittliche Endvollendung der Welt, die für Jesus und seine Weltanschauung entscheidend sind. Die Eschatologie im allgemeinsten und weitesten Sinne kam bei ihnen zu kurz". (Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1913. S. 636).

XII.

Het magisch-zinnelijke in de nieuw-testamentische opvatting der sacramenten stempelt deze niet tot in eenig opzicht minderwaardige gebruiken, daar voor de betrokken schrijvers de psychische en de materieele spheer niet streng gescheiden waren.

XIII.

Tusschen het begrafenisformulier van het Book of Common Prayer eenerzijds en dat van de gereformeerde liturgieën van Johannes à Lasco en Valerandus Pollanus anderzijds bestaat onmiskenbaar verband, hetzij het Prayerbook door middel van Pollanus aan de Liturgie van Straatsburg heeft ontleend; hetzij à Lasco en Pollanus van de uitgave van het Prayerbook van 1549 afhankelijk zijn.

XIV.

Dat bij sommige Paaschspelen in plaats van het zingen van Joh. 20 : 4 door het koor eene voorstelling van den wedloop tusschen Petrus en Johannes is getreden (L. Wirth, Die Oster- und Passionsspiele bis zum 16. Jahrhundert. Halle 1889. S. 16 f.) vindt waarschijnlijk zijne oorzaak in de religieuze beteekenis van den wedloop.

XV.

De nieuwere duitsche apologeten van het wonder zijn, op eene enkele uitzondering na, in hunne bewijsvoering rationalistisch, immers zij gaan uit van de resultaten der wetenschap om dan te zien wat voor het geloof overblijft.

XVI.

De motiveering onzer handelingen door voorstellingen van loon of straf brengt op zichzelf de zuiverheid der moraal niet in gevaar.

XVII.

Eschatologisch besef, in welken vorm ook, is niet alleen een onmisbaar en fundamenteel element in het christelijk geloofsleven; het is tevens eene der voornaamste vooronderstellingen van christelijke moraal. Immers zonder dat besef kan de spanning in het zedelijk leven van den christen niet worden begrepen.

XVIII.

Wie gewapenden dienst weigert of tot dienstweigering aanspoort, geeft blijk niet te beseffen, dat de spanning, welke in deze wereld bestaat tusschen zedelijke en natuurlijke factoren, — eene spanning, zonder welke de oorlog niet te begrijpen is, — in elken mensch aanwezig is en dat niemand zich aan haar kan onttrekken.

XIX.

Het onderscheid tusschen de „geschiedenis", als de niet-natuurlijke, zedelijke spheer, en eene bepaalde geschiedenis in den gewonen zin, die van Jezus Christus, wordt door W. Herrmann te zeer uit het oog verloren. De gelijkheid van naam bedekt hier eenen sprong in den gedachtengang. (Ethik[4]. Tübingen 1909. S. 37. 52. 87. 105. Der Verkehr des Christen mit Gott[5–6]. Stuttgart u. Berlin 1908. S. 51).

XX.

Invoering eener liturgie in den eeredienst is gewenscht,

1°. om naast het element der stichting door de evangelieprediking dat der aanbidding door de gemeente tot zijn recht te doen komen (vgl. G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik. Berlin 1900 ff. I. S. 66 f.);

2°. om het objectieve karakter van den eeredienst te waarborgen.

XXI.

Eene liturgie in den eeredienst der Ned. Herv. Kerk zou zich zooveel mogelijk hebben aan te sluiten aan 1°. de

bestaande formulieren, 2°. de meest algemeene en oudste elementen in de liturgieën der verschillende christelijke kerken.

XXII.

De geschiedenis en de psychologie van den godsdienst kunnen, hoe belangrijk en onontbeerlijk ook voor eene vruchtbare beoefening der theologie, in de encyclopaedie der theologische wetenschappen nimmer eene centrale plaats innemen.

XXIII.

De systematische vakken, inzonderheid de dogmatiek, moeten bij het academisch onderwijs in de theologie meer op den voorgrond worden gesteld, wil dit onderwijs aan zijn doel kunnen beantwoorden (vgl. Schleiermacher, Zur Darstellung des theologischen Studiums, § 5).

LE CHAMP DES ROSEAUX
ET LE CHAMP DES OFFRANDES

ÉTUDES D'ÉGYPTOLOGIE



LE CHAMP DES ROSEAUX
ET
LE CHAMP DES OFFRANDES

DANS LA RELIGION FUNÉRAIRE ET LA RELIGION GÉNÉRALE

PAR

RAYMOND WEILL



PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
12, RUE VAVIN (VIe)

1936

INTRODUCTION

Je demande la permission d'expliquer, en préambule, que je n'avais point du tout prémédité de consacrer mes efforts à pareille étude, et qu'arrivé au bout d'une curiosité dont les limites échappaient à ma volonté arbitraire, je reste surpris de la manière dont s'est effectuée cette recherche, en laquelle j'ai été induit et qu'il a fallu que je poursuive.

L'ingénieux esprit de M. Jean Capart avait soumis aux égyptologues, pour explication, une étrange énigme hiéroglyphique rencontrée dans un fragment d'inscription de l'Ancien Empire. Ce « rebus » faisait voir un homme surmontant un taureau, dans un geste de domination, et l'acte ainsi exprimé était, d'après l'arrangement de la phrase, en relation immédiate avec la *śḫ-t ḥtp*, le « Champ des Offrandes » souvent rencontré de la mythologie funéraire. La scène de l'homme et du taureau, de plus, était présentée sur le plan incliné d'une sorte de tremplin, de dessin très particulier et connu dans certains tableaux du Nouvel Empire. Armé de ces premières observations, je m'approchai du problème, et aperçus assez vite que nous n'étions point désarmés pour le résoudre, nous aidant principalement des histoires de taureau bienveillant et de taureau hos-

tile dans lesquelles est impliqué le défunt, aux Pyramides, au cours de la traversée du ciel et particulièrement au voisinage du *Champ des Offrandes*. Je travaillai dans cette voie. En fin d'analyse, il se trouva que j'avais réuni, pour les besoins de la recherche, les éléments d'une information inattendue et remarquablement instructive sur le *Champ des Offrandes* lui-même ; il parut intéressant de ne point laisser inachevée cette acquisition, de la poursuivre au contraire, étendant l'étude en portant l'attention directement sur la *ś*ẖ*-t* ḥ*tp*, aussi loin qu'il serait nécessaire.

Cette deuxième partie du travail est devenue notre chapitre II. On ne s'attendait point, d'abord, à ce qu'il fût possible de séparer, pour l'analyse, ce qui concerne *ś*ẖ*-t* ḥ*tp* et ce qui concerne l'autre domaine, *ś*ẖ*-t ỉrȝw*, le « Champ des Roseaux », souvent mentionnés côte à côte dans les textes, et nous étions prêt à les considérer ensemble. Tout de suite, cependant, et d'eux-mêmes les deux objets se séparèrent, se dessinant et définissant avec une netteté extrême, très indépendants l'un de l'autre, très diversement caractérisés, bien différemment de ce qu'ont cru apercevoir les rares chercheurs qui se sont interrogés sur la nature des *Champs* célestes. Les deux *ś*ẖ*-t* sont en liaison, toutefois, en tant qu'organes d'un même grand système ; ce sont deux domaines appartenant en propre au Soleil — cela était apparu dès la première partie de notre étude — deux cantons très particuliers d'un ciel spécialement solaire, affectés à des offices précis, complémentaires et opposés, en quelque sorte symétriques, de la course diurne de l'astre, *Champ des Roseaux* et *Champ des Offrandes*

sont *funéraires*, en outre, parce qu'ils s'ouvrent, chacun dans ses fonctions particulières, au défunt des Pyramides, le roi mort, envolé au ciel et participant au destin solaire.

En cours de route, cependant, et en de nombreuses places nous avions rencontré les manifestations de la grande entreprise poursuivie par la religion osirienne, au cours de l'Ancien Empire, pour introduire ses figures dans les domaines célestes et les installer en place, tout au moins à côté des personnages de la religion solaire. Le très bon ouvrage de Kees (*Totenglauben*, 1926) a préparé grandement la voie pour la compréhension de cette œuvre d'intrusion théologique, dont nous arrivons à nettement saisir qu'elle était dirigée par l'ambition d'annexer à l'empire d'Osiris, c'est-à-dire au domaine funéraire commun, celui des « mortels » ordinaires, cet autre domaine funéraire particulier qui était celui de la *religion funéraire royale*, toute *céleste* et *solaire*. L'invasion torrentielle d'Osiris dans les formules des Pyramides, et tout autant qu'ailleurs dans celles qui intéressent le *Champ des Roseaux* et le *Champ des Offrandes*, a contribué très fort à déterminer, chez nous modernes, ce qu'on peut appeler l'*illusion osirienne*, le mirage de l'appartenance authentique et originale, à Osiris, des domaines célestes : thèse même que les théologiens d'Osiris pensaient faire prévaloir, vers la fin de l'Ancien Empire, et qui se perpétue, pour la difficulté de nos analyses, dans les attestations *osiriennes* passées aux textes funéraires du Moyen Empire et du Nouvel Empire. On voit comment la nécessité nous apparut de démêler, quant aux lignes essentielles, l'histoire de

cette invasion osirienne plus ou moins acceptée, plus ou moins opérante, et de ses implantations restées solides en plusieurs points des textes qui nous intéressaient directement. Cette dernière étude fut l'objet de notre chapitre III. Elle fit ressortir, notamment, les circonstances bien remarquables de la *retraite d'Osiris* des domaines du ciel, où toujours d'ailleurs il avait été en position paradoxale et difficile, et dont il se désintéressa dès qu'il eut acquis la personne royale par un autre chemin, le roi progressivement *humanisé* étant venu à s'adapter à la commune destinée de l'Occident osirien, aux dépens de son ancienne splendeur solaire et céleste.

Arrivés au terme de ce travail d'analyse et de reconstruction historique, si nous le regardons d'ensemble pour faire ressortir ce qu'en fin de compte il nous apporte, nous trouverons et retiendrons, comme acquisition centrale, que *śḫ-t i͗ꜣrw* et *śḫ-t ḥtp* sont objets purement *solaires*, appartenant au Soleil, situés et fonctionnant dans le cadre d'une organisation *solaire* de la voûte céleste ; que ce caractère solaire des deux domaines reste inchangé, senti et exprimé comme fondamental à toute époque, malgré la phraséologie osirienne en sens différent, extrêmement abondante dès le stade des Pyramides ; que les deux domaines, enfin, sont aussi distincts et séparés qu'il est possible, attachés l'un à l'horizon oriental et l'autre à l'horizon occidental, affectés aux accomplissements respectifs du lever et du coucher solaires.

Nous noterons, de plus, que nulle part nous n'avons rencontré difficulté à voir la nature des choses. Les faits sont partout très clairs, presque simples ; à tel point

qu'on ne peut se défendre de quelque étonnement, que la question dont on vient de résumer la position soit si neuve. Mais elle est neuve entièrement. Brugsch, jadis, en ses travaux de la période des *Dictionnaires* et du *Religion und Mythologie* de 1891, a porté son attention sur les *Champs* divins, dans leur fonction funéraire, « paradisiaque », et cru reconnaître que *sḫ-t i3rw* et *sḫ-t ḥtp* avaient été, pour commencer, des localités réelles du Delta oriental. Maspero a adopté cette manière de voir, qu'il reproduit jusqu'en 1895 (tome I de la grande *Histoire*), formulant nettement, en outre, la théorie de l'appartenance osirienne des domaines célestes[1]. Dans la voie de ces considérations, Maspero est peu suivi précisément, point contredit non plus ; la question tombe dans le silence et n'en sera plus jamais tirée. Dès 1890, cependant, Loret avait étudié le nom du « Champ des souchets », du seul point de vue d'une détermination botanique précise de la plante *i3rw*[2]. En 1899, Lefébure s'arrêtait au « Paradis égyptien », observant que l'emplacement de cette *sḫ-t i3rw*, ou bien *sḫ-t ḥtp*, n'est pas connu exactement, et n'y insistant guère[3]. Chez Erman ensuite (*Religion*, jusque 1909), un seul mot sur les séjours des bienheureux, *Champ des Offrandes* qui est certaine île du ciel, *Champ de « Earu »* quelque part dans le voisinage, paradis conçus « au modèle du pays d'ici-bas »[4]. Kees, en 1926 puis en

1. Pour tous détails de cette histoire au long de la période Brugsch-Maspero, voir ci-après, chap. II, § I.

2. Loret, *Le Champ des Souchets*, dans *Rec. de Travaux*, XIII (1890), p. 197-201.

3. Lefébure, dans *Sphinx*, III (1899), p. 191-197, et suiv.

4. Erman, *Die ägyptische Religion* (1909), p. 108-110.

1933, note qu'*à l'Orient du ciel* sont « les places des Champs des bienheureux, où habitent les dieux », que le « paradis de l'imagination paysanne » est en relation avec les *Ames de l'Orient*[1]. C'est la première fois, bien probablement, que cette observation de position topographique est formulée. Elle n'est fondée et n'est exacte, d'ailleurs, que pour *śḫ-t ỉȝrw*, et Kees en même temps « fait le point », bien involontairement, de notre extraordinaire et persistante ignorance en la matière, lorsqu'il écrit que ces domaines célestes, « l'Égyptien les désigne sous le nom de *Champ des Offrandes* ou *Champ des Roseaux*. Entre les deux il n'y a pas de réelle différence... », il y a là seulement deux noms d'une même chose[2].

Cette surprenante erreur n'est relevée ni corrigée dans le nouveau traité de la religion égyptienne donné par Erman en 1934. On y retrouve les notes, dès longtemps enregistrées, sur le *Champ d'Iaru* et l'autre champ, le « Speisenfeld », paradis agricole des bienheureux[3], mais en plus, dans le sens d'une précision dont Kees, nous venons de le voir, avait aperçu la possibilité, que le Soleil possédait une résidence dans le ciel, au *Champ d'Iaru* justement, et que le Soleil, se levant au matin, se purifiait dans le *Lac d'Iaru*[4] ; outre quoi encore Erman porte son attention sur le travail de l'adaptation *osirienne*, en quelques formules des Pyramides, et les conditions de mélange et de désordre qui

1. Kees, *Totenglauben* (1926), p. 110, et *Ägypten* (1933), p. 47.
2. Kees, *Totenglauben*, p. 110 ; cf. encore *Ägypten*, p. 297.
3. Erman, *Die Religion der Ägypter* (1934), p. 215, 229, 230.
4. *Ib.* p. 19, 21, 217.

en résultent[1]. Assez peu de chose au total, ces observations sont remarquables et heureuses parce qu'elles montrent une voie nouvelle.

M'avançant, comme j'ai dû le faire, en terrain inexploré, sans prédécesseurs et sans guide, il est bien possible que je n'aie point tout vu, ni vu une même chose, toujours, de la même manière ; la route sinuait, les perspectives se déplaçaient en s'enrichissant, je comprenais mieux et davantage, et souvent il a fallu que je revinsse en arrière pour redresser ou compléter ce qui était déjà en place. S'il subsistait des traces de ces reprises, je ne le regretterais point ; j'aimerais que l'exposé, comme il se présente aux pages qui suivent, fût encore l'image du travail tel qu'il s'est effectué et des résultats qui s'éclairaient, à mesure qu'on arrivait à portée de saisir et de coordonner leurs relations diverses.

1. *Ib.*, p. 220, 221.

CHAPITRE PREMIER

L'ARRIVÉE AU « CHAMP DES OFFRANDES » DANS LA MYTHOLOGIE FUNÉRAIRE DE L'ANCIEN EMPIRE

Notre éminent collègue M. Jean Capart a signalé à l'attention de nos recherches, il y a de cela quelques années [1], un fragment de linteau en calcaire de l'Ancien Empire au musée du Caire, portant une ligne d'inscription dont un signe, inconnu par ailleurs, pose un curieux problème d'interprétation et de lecture. Du texte il subsiste ce qui suit (droite à gauche) :

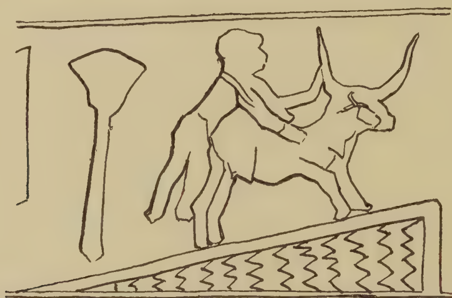


(sic)

La bande écrite est haute d'environ 10 centimètres ; les signes sont travaillés en relief dans le creux, assez grossièrement mais avec soin. Le signe qui nous intéresse est celui du taureau et de l'homme ; on en voit le détail ci-dessous, en un croquis de ce que la bande écrite porte à cette place, croquis établi d'après l'excellente photographie que J. Capart a jointe à sa note. C'est un idéogramme, indubitablement, qui représente un objet ou exprime un acte d'une complexité assez riche, à en juger par la complexité du tableau lui-même : un

1. J. Capart, *Un hiéroglyphe mystérieux*, dans *Kêmi*, II (1929), p. 1-2 et pl. I.

taureau campé, membres antérieurs et membres postérieurs joints, dans l'attitude de l'arrêt brusque ou de la résistance, assailli par un personnage humain lancé sur sa croupe, dans un élan de voltige, le bras droit allongé sur le corps de l'animal, le gauche porté en avant pour saisir l'une des cornes; outre quoi l'animal, au lieu de reposer sur le plan horizontal, est dressé sur l'incliné d'un support en biseau dont le triangle



intérieur est représenté comme une nappe d'eau, figurée à la manière habituelle.

Le monument, jadis, est tombé sous les yeux de Lepsius et de ses collaborateurs, qui le rencontrèrent à Abousir et ne manquèrent pas de prendre en note la surprenante combinaison graphique de l'homme au taureau, mais sans copier l'ensemble du texte [1]. Pour nous, cependant, le caractère de la formule et le plus grand nombre des termes sont assez clairs tout de suite ; c'est une invocation à Anubis maître de « l'édicule divin, pour qu'il [le défunt] ait sépulture dans la nécropole, qu'il traverse le *bjꜣ* [2]... [et parvienne à la] *śḫ-t ḥtp*, [qu'il ait condition] excellente [3] auprès du dieu grand... »

1. *Denkmäler*, *Text* I, p. 139. Cf. Kuentz dans *B.I.F.A.O.*, XXXIV (1934), p. 149.

2. L'eau céleste, ou la *voûte* céleste en général, dont le défunt effectue la traversée : voir notamment *Pyr.* 1121, à quoi nous reviendrons.

3. Organisation phraséologique rare mais régulière. La phrase com-

Il reste à déchiffrer la mention qui suit le passage du *bjꜣ* et conduit à l'apparition du *Champ des Offrandes*.

La figure inconnue couvre un substantif, et sans doute un nom de personne, d'après l'adjectif *wꜣḏ* — « jeune », bien probablement — qui vient ensuite. Référant, par hypothèse, le *ḥtp* qui précède au mot *bjꜣ* qui semble pouvoir s'accommoder de cette épithète, isolant, par hypothèse encore, l'enclytique *iś* après l'expression énigmatique, — un deuxième omis, au contact de et de ? — on entrevoit la possibilité d'un cadre de traduction à formuler ainsi : « ... qu'il traverse le *bjꜣ* paisible [1], comme jeune [X] de la *Śḫ-t ḥtp*, etc. », ou bien : « ... qu'il soit le jeune [X] de la *Śḫ-t ḥtp*... ».

Annonçons immédiatement que l'explication cherchée va nous être fournie, au cours de la méthodique enquête dont

plète avec *nfr wr-t* est , qu'on trouve, le plus habituellement, apposé au formulé du souhait de la sépulture, l'ensemble signifiant : « ... qu'il soit enseveli dans la nécropole, au désert de l'Occident, [après avoir été] *vieux très bellement*... » ; mais il arrive aussi que ce *nfr wr-t* adverbial se sépare et joue directement en apposition à quelque place de la formule quand elle est très développée : voir, par exemple, cette invocation à Osiris « dieu grand Seigneur de vérité, [pour que le défunt] vive et soit vieux, très bellement, devant son trône, qu'il soit en féal vis-à-vis de Ptah, qu'il soit enterré, ensuite, dans la nécropole de l'Occident, très bellement » (*Hierogl. texts Br. Mus.*, I, pl. 10, *b* = *Mastabas*, p. 130 ; fin IVe dynastie).

1. La navigation sur une onde *paisible* ou *apaisée*, pour arriver à la *śḫ-t ḥtp* précisément, est visée au *Livre des Morts*, en ce prolixe chap. CX qui est le document principal dans le recueil sur le *Champ des Offrandes* : (*Todt. Naville*, CX, l. 6).

nous allons exposer le progrès, par la considération de passages assez nombreux, aux Pyramides, où l'on voit paraître une divinité *taureau*, en relation de fonction avec la *sḫ-t ḥtp*, ou bien le défunt lui-même en figure de taureau pour son arrivée à l'heureux domaine. Il se trouve d'ailleurs qu'aux Pyramides encore, parfois, le défunt est en scène avec un taureau dont la relation avec le *Champ des Offrandes* est moins immédiate, impossible même à déceler tout de suite d'après le texte lui-même ; et il est arrivé qu'ayant eu son attention attirée, tout fortuitement, sur l'un de ces textes moins instructifs du point de vue du problème qui nous intéresse, M. Capart pressentit qu'une explication, de ce côté, pouvait être approchée, et donna à son premier article le prolongement d'une note complémentaire [1]. Cette note, comme on verra ci-après (chap. I, § II) au passage du texte intéressé, n'éclaire pas la question notablement. Tout dernièrement, M. l'abbé Drioton a donné son attention au problème du « rébus » du monument du Caire, et considérant quelques-unes de ces formules des Pyramides qu'on vient de dire, où le défunt est en scène avec le *Grand Taureau*, a cru pouvoir expliquer l'énigme [2] comme un cas ancien de ces cryptographies des temps ultérieurs dont il s'est longuement attaché, par ailleurs, à éclaircir les méthodes. Il suffira que soit mentionnée, ici, cette intéressante tentative de Drioton, extrêmement éloignée en tous ses points des considérations et des explications auxquelles nous serons conduits au cours de la présente étude.

1. Capart dans *Kêmi*, IV (1933), p. 190.

2. Drioton, *Un rébus de l'Ancien Empire*, dans *M.I.F.A.O.*, LXVI (*Mélanges Maspero*, vol. I, *deuxième fascicule*, non parvenu encore ; l'article m'est connu par l'obligeante communication que l'auteur m'en a donnée). Cf. encore *Chronique d'Égypte*, IX (1934), p. 205 et n. 1.

I

CHAMP DES OFFRANDES, PUIS *CHAMP DES ROSEAUX*, DANS L'INVOCATION FUNÉRAIRE DES TOMBEAUX PARTICULIERS DE TOUTE ÉPOQUE

Ce qui rend l'attaque de l'énigme difficile, c'est qu'elle est insérée dans un corps de rédaction de texture assez exceptionnelle, et qu'ainsi l'on ne sait d'abord où aller chercher des objets de comparaison. Dans la formule de [hiéroglyphes], normalement, la « traversée du *bjꜣ* » n'apparaît point, et la *sḫ-t ḥtp*, de même que la *sḫ-t iꜣrw* qui l'accompagne souvent ailleurs, est évoquée fort rarement à toutes les époques. Cette route et ces domaines sont étrangers, dans le principe, à la vieille invocation anubienne, qui dans sa forme élémentaire vise seulement la *sépulture dans la nécropole*, on dit aussi *dans l'Occident*, les mots et les figures [hiéroglyphe], [hiéroglyphe] *imn-t* « Occident », plus complètement [hiéroglyphes] « désert occidental », et [hiéroglyphes] *ẖr nṯr* « [pays] inférieur divin », interchangeant dans la formule dès la plus ancienne époque, se superposant graphiquement, même, dans une figuration très normale de *ẖr nṯr* composée en [hiéroglyphes] [1]. Quant aux Champs heureux de l'autre monde, il semble bien que leur évocation dans le voisinage ne soit possible qu'à partir du moment où à la primitive formule à Anubis qu'on vient de dire s'en est jointe une autre, parallèle et d'égale importance, pour d'autres objets qui sont

1. La formule encore limitée à son noyau élémentaire au début de la IV[e] dynastie : *Mastabas*, p. 88, 90 ; *Hier. texts Br. Mus.*, I, pl. 16. Premiers développements, vers le même temps : *Hier. texts Br. Mus.*, *ib.* et pl. 18, 21 ; *J.E.A.*, XIX (1933), pl. XXIII, p. 152.

le *repas funéraire* et l'accomplissement d'un certain *voyage* : « . . . qu'il fasse route sur les chemins où il est bon de faire route. . . » de la rédaction habituelle. Régulièrement, et dès que cette dernière invocation paraît, elle est adressée à Osiris ; mais dès cette première heure du nouveau texte, son appartenance à Osiris est la manifestation très nette d'une usurpation sur les fonctions d'Anubis, dont on sait bien qu'il est, primitivement, et n'a jamais cessé d'être l' « ouvreur des chemins », et qu'aux Pyramides, très couramment, il porte son titre propre de « Chef de l'Occident », le même que s'arroge également Osiris, aux Pyramides, en diverses formules qu'il gouverne (759, 1666, 2021). Il n'est point surprenant, en ces conditions, que dans le complexe de l'invocation funéraire de l'Ancien Empire, la formule d'Anubis et la formule d'Osiris soient arrivées très vite à se contaminer, que chacun des deux puisse assumer les fonctions de l'autre : du côté d'Osiris, vers la fin de la IVe dynastie, la totalité des éléments de l'invocation, *sépulture*, *repas funéraire* et *voyage* [1] ; chez Anubis, de la même manière, dès le milieu de la IVe dynastie, *sépulture* et *repas funéraire* [2], un peu plus tard *sépulture* et *voyage* [3], dans la même ordonnance précisément qu'au fragment de texte du Caire que nous nous proposons d'expliquer. Mais ces mélanges restent l'exception, et l'on peut poser que durant l'Ancien Empire, en général, l'invocation à Osiris et l'invocation à Anubis se conservent distinctes côte à côte.

C'est la portion de formule relative au *voyage*, on le comprend, qui nous intéresse spécialement ici. Jusqu'à la fin de l'Ancien Empire, cependant, l'évocation de cette route est tenue en termes généraux, comme voilés, laissant seulement

1. *Mastabas*, p. 130 ; *Hier. texts Br. Mus.*, I, pl. 10.
2. *Mastabas*, p. 108. De même *Pyr.* 745, *Anubis chef de l'Occident* invoqué pour le *repas funéraire* et la totalité de l'offrande.
3. *Mastabas*, p. 133, 160.

entendre que le parcours est une entreprise difficile, où la protection divine aux côtés du voyageur est nécessaire :

« ...qu'il chemine sur les routes où il est bon de cheminer, (et var.) *agréé sur ces routes* »[1] ;

« ... qu'il chemine, *sans accident*, sur les routes où il est bon de cheminer, *agréé sur ces routes de par les dieux* »[2] ;

« ...qu'il chemine sur les routes où il est bon de cheminer, *agréé véritable, en tout bien, sur ces routes — en paix ! en paix ! — de par le dieu grand*[3] » ;

« ... qu'il chemine, *sans accident*, *sur les routes où c'est le bien de l'Occident de cheminer*, *agréé sur ces routes de par le dieu grand, Seigneur de la nécropole*[4]. »

Cette dernière forme de rédaction consigne explicitement que les routes mystérieuses sont celles de l'*Occident*, renseignement qu'on retrouvera en termes identiques sur les cercueils du début du Moyen Empire[5], et qui est d'intérêt, car le plus souvent la formule, on vient de le voir, est muette sur le point de cette orientation de la situation et des circulations du défunt. Voici la même indication une autre fois,

1. *Hier. texts Br. Mus.*, I, pl. 28; *Mastabas*, p. 160.
2. *Mastabas*, p. 149.
3. *Hier. texts Br. Mus.*, I, pl. 30.
4. *Mastabas*, p. 173-175 (Ve dynastie).
5. Voir par exemple Berlin 7796, *Aeg. Insch. Berlin*, I, p. 130-131.

d'ailleurs, à la même époque, mais hors du cadre de l'invocation à la divinité funéraire, dans la légende d'une scène de la vie de l'autre monde curieusement calquée sur le tableau de la vie réelle, montrant le défunt sur un bateau à grand équipage, . . .

« cheminant sur les bons chemins de l'Occident. . . » [1].

Même figuration d'une navigation dans l'autre monde, conçue et représentée à la manière de la vie réelle, dans la célèbre chapelle de *Mr-ib* à Berlin où un bateau à voile portant le défunt est expliqué par la légende [2] :

« Transport » (*f3-t*) pour la *sḫ-t ḥtp* ».

Dès la IV[e] dynastie, comme on voit, paraît la *sḫ-t ḥtp* en mention explicite dans cette formule de navigation, en marge, dirait-on, de l'invocation funéraire qui évite de nommer le domaine en règle générale ; et ce premier exemple nous permet de n'être point surpris de ce qu'une autre chapelle de la IV[e] dynastie, plus récemment découverte, qui a la même représentation de navigation funéraire, avec deux grands bateaux à équipage complet dont l'un remonte le fleuve à la voile tandis que l'autre effectue la descente aidée de la rame [3], commente le tableau de la navigation montante par la légende :

« Venant de Bouto, navigation vers *sḫt ḥtp-t*, très bellement » ; la navigation descendante plus simplement

1. *L.D.*, II, 45 a (V[e] dyn.).
2. *Aeg. Insch*, *Berlin*, I, p. 91, = *L.D.*, II, 22.
3. Junker, *Vorbericht Gizeh* (II), dans *Anzeiger Kais. Ak. Wiss.* (Wien), phil.-hist. Klasse, 50 (1913), p. 168 et pl. IV.

expliquée par : « voyage vers Héliopolis ».

Dans l'invocation funéraire proprement dite, au cours même de la IVe dynastie, la *śḫ-t ḥtp* est sur le point d'être nommée, dirait-on, dans les inscriptions des montants d'une porte [1] dont les deux formules en symétrie, à Anubis l'une et l'autre, sont consacrées, celle de gauche à la *vieillesse heureuse*, à la *sépulture dans la nécropole* et au *repas funéraire*, celle de droite au *voyage* : « ... Anubis, chef de l'Occident, pour qu'il chemine vers *śḫ-t nfr-t* (?), par les routes [favorables]... » Que cette *śḫ-t* de désignation anormale soit là en place de *śḫ-t ḥtp* même, cela paraît bien ressortir d'un dernier exemple que nous relevons pour l'Ancien Empire, de l'invocation funéraire, à Anubis également, visant le *voyage* et ainsi conçue [2] :

(*sic*) « ... pour qu'il chemine par les routes favorables, journellement, vers *śḫ-t ḥtp*... ».

Ce dernier texte est le seul de l'Ancien Empire, à notre connaissance, où dans l'invocation proprement dite l'heureux domaine est nommé explicitement à l'occasion du *voyage* [3].

1. *Mastabas*, p. 133.
2. Murray, *Saqq. Mastabas* I, pl. 18 (Ve dyn.).
3. Beaucoup plus tard seulement, au long chapitre de la *śḫ-t ḥtp* dans le *Livre des Morts*, on trouve mention explicite de « entrer sans

Au Moyen Empire, la mention de *śḫ-t ḥtp* et à plus forte raison sans doute de *śḫ-t iȝrw*, continue certainement d'être très rare dans la formule ; relevons, sous la XIIe dynastie, une invocation à Osiris [1] pour « qu'il donne le repas funéraire... par milliers, en toutes ses places pures, qu'il donne libations, bières, encens, huiles, qu'il donne offrandes et provisions, qu'il donne (*sic*) la primeur de la *śḫ-t ḥtp...* ».

C'est à partir du Nouvel Empire que les deux *śḫ-t* prennent droit de paraître dans l'invocation funéraire, nettement bien que rarement toujours, en des textes qui restent finalement en petit nombre. Nous en citerons les exemples suivants :

Dans une invocation à Osiris, en forme très développée [2] : « ... que je sois parmi les nobles parfaits, en louange des Maîtres de l'Éternité ; que je suive Horus, le dieu grand ; que

encombre et prendre la route favorable vers la *śḫ-t ḥtp...* » (*Todt. Lepsius*, CX, l. 9). On relèvera que des formules en correspondance se rencontrent, au *Livre des Morts* du Moyen Empire, dans un assez rare « chapitre d'entrer à la *śḫ-t iȝrw* », où l'on trouve notamment : « ... Moi je connais la science de Gebeb, je suis l'un d'entre vous..... moi je fais..... jusqu'à sa porte, sans encombre [par la route] favorable, en illustration, vers la *śḫ-t iȝrw...* » (*Aelteste Texte*, pl. 10, l. 31-39). Cf., toutefois, un autre et très différent (*sic*) « chapitre d'aborder à la *śḫ-t iȝrw* » (Lacau, *Textes religieux*, XLVII, dans *Rec. de travaux*, 30 [1908], p. 195, et *Ann. du Service*, V [1904], p. 248).

1. *Hierogl. texts Br. Mus.*, II, pl. 4.
2. *Hierogl. texts Br. Mus.*, VII, pl. 18 (XVIIIe dyn.).

mon souvenir soit établi dans le temple, ... que je laboure les terres de la *śḫ-t iȝrw* et joigne la *śḫ-t ḥtp*..... sortir au ciel, redescendre sur terre, sans être repoussé sur la route..... » ;

La même phrase sur les deux *śḫ-t*, rédigée exactement de même, dans une invocation contemporaine et similaire à Osiris et Anubis [1] ;

Dans une invocation à Osiris, Anubis et Ptah-Sokar-Osiris [2], « pour qu'ils donnent illustration au ciel, puissance sur la terre, Voix Juste dans la Nécropole, respirer le souffle du vent du nord, boire au courant du fleuve, sortir en âme vivante, joindre la *śḫ-t ḥtp*, etc..... » ;

Dans une invocation non moins longue et développée à Amon, Ptah-Sokaris et Osiris-Ounnefer [3] : « .... saisir abondance de bonnes choses parmi les offrandes de la *śḫ-t iȝrw*... » et plus loin : « .... qu'il traverse l'étang de la région funéraire, jusqu'aux îles de la *śḫ-t iȝrw*... » ;

Chez Amenemheb, le célèbre officier de Thoutmès III, dans une invocation très semblable à Amon, Ptah-Sokaris, Osiris-Ounnefer et Anubis [4], les deux mêmes phrases, en

1. Louvre C. 55, règne d'Eye, l. 9 de l'inscription : Prisse, *Mon, égyptiens*, pl. 17 ; Budge dans *Trans. S.B.A.*, VIII, voir p. 308 ; Pierret. *Rec. inscr. égyptiennes du Louvre*, II, p. 91.

2. Caire 34.091 : Lacau, *Stèles du Nouvel Empire*, I[1], pl. XLIV.

3. *Aeg. Insch. Berlin*, II, p. 122-124.

4. Virey, *Sept tombeaux thébains* (dans *M.M.F.A.C.*, V, 1891), p. 299 du volume.

même ordre dans le long texte, orthographiées de manière presque identique ;

En forme semblable, à la fin d'un long hymne à Re [1] : « .... Que j'entre et sorte en la *śḫ-t ỉ3rw*, arrive à joindre la *śḫ-t ḥtp*, saisisse abondance des choses, etc. » ;

Dans un discours adressé au défunt (époque de Thoutmès I) [2] : « ... tu es joyeux de ton labourage sur ta parcelle de *śḫ-t ỉ3rw* » ;

Au tombeau d'Anherkhaoui (XXe dyn.), dans un petit « chapitre de donner son cœur » au défunt, « pour qu'il accompagne Sokaris en sa fête, etc..... qu'il mange du pain en la *śḫ-t ỉ3nrw* et boive de l'eau de sa contrée [3] ».

Ces textes du Nouvel Empire, où les deux *śḫ-t* sont nommées, consignent en résumé que ce sont des pays qu'on va *joindre*, que le voyage comporte une *navigation* pour arriver à des *terres* ou des *îles*, que le défunt installé continue d'y naviguer en besogne normale, qu'il y laboure la terre et reçoit entretien de provisions et d'offrandes. Des renseignements très concordants nous sont apportés, comme on sait bien, par le *Livre des Morts*, dont nous serons conduits plus loin à relire certains passages.

1. Br. Mus. 461 (XVIIIe dyn.) : *Guide, Sculpture* (1909), p. 130 et pl. XIX, l. 23 de l'inscription.

2. Chez Paheri, *Urk. 18. Dynastie*, p. 116.

3. Bruyère, *Deir el Médineh 1930* (dans *Fouilles I.F.A.O.*, VIII, 1933), p. 66.

Revenons d'abord au fragment de l'Ancien Empire dont l'explication est le but de notre enquête, pour constater qu'au point où nous sommes arrivés la « traversée du *bjꜣ* », en avant de la *śḫ-t ḥtp*, n'est déjà plus surprenante ; cette eau céleste, dont le nom désigne aussi, et peut-être primitivement, la voûte céleste solide, métallique, est la nappe liquide sur laquelle s'accomplissent les navigations des formules funéraires de la IVe dynastie et du Nouvel Empire que nous avons vues [1]. Nous voyons de plus, ainsi, que le *Champ des Offrandes*, s'il n'est pas au delà du ciel, est quelque part dans le ciel, encerclé par les eaux du grand océan qui constitue la voûte. Le renseignement n'est pas sans importance, rapproché de cette information explicite qui nous parvient au stade premier des élaborations, que le défunt, pour parvenir à la *śḫ-t ḥtp*, faisait d'abord l'ascension du ciel, « traversait » la *voûte* — ou le *fleuve* ? — et sur l'autre bord trouvait le succès de l'arrivée. C'est dans les textes des Pyramides que le drame de cette ascension se présente à nous. Nous allons y trouver en même temps la clef de la représentation mystérieuse que l'inscription du Caire intercale entre la mention du passage du *bjꜣ* et le nom de la *śḫ-t ḥtp*, l'homme à l'assaut du taureau, tableau que moyennant les seuls renseignements déjà mis en place nous serions en mesure de définir comme en relation de signification avec les dangers et les obstacles que le défunt rencontre sur le chemin de la cité heureuse.

1. Cf., au *Livre des Morts* : « Je sors au ciel, je traverse le *bꜣj*, mon corps parmi les étoiles, etc. » (*Todt. Lepsius*, ch. XV, 23).

II

LE DÉFUNT EN FIGURE DE TAUREAU TRIOMPHANT, AUX PYRAMIDES, POUR ÊTRE ACCUEILLI PAR LE TAUREAU GARDIEN DU *CHAMP DES OFFRANDES* OU LE CONTRAINDRE A LUI OUVRIR LE PASSAGE

Les mentions du *Champ des Offrandes* sont relativement peu nombreuses aux Pyramides. Parfois *śḫ-t ḥtp* y apparaît en symétrie, plus ou moins heureusement, avec *śḫ-t ỉ3rw*, et négligeant, parmi ces passages, ceux qui ne manifestent rien de notable touchant le caractère des domaines évoqués (*Pyr.* 130, 1084-1087), on peut noter aux autres qu'entre *śḫ-t ỉ3rw* et *śḫ-t ḥtp*, c'est la dernière, le plus nettement, qui est accusée comme la résidence du défunt arrivé et accueilli :

288-289. Que les déesses, « Ḥknwt-t et Tfnt qui porte Šw, élargissent le siège de [N] *dans Mendès* (trois fois, ou var. avec jeux de mots sur le nom de la ville), qu'elles dressent ses deux enseignes, etc..., qu'elles creusent son bassin dans [hiéroglyphes] et établissent sa terre (*3ḥ-t*) dans le *Champ de* [hiéroglyphes]... »[1];

749. Accueil triomphal au ciel : ... [hiéroglyphes] [N] [hiéroglyphes]

1. [hiéroglyphes], chez W. et T. en concordance, forme d'expression qu'on retrouve plus tard, au chap. LXXVII du *Livre des Morts* dans la version du Moyen Empire : Chassinat, *Fouilles dans la nécropole d'Assiout*, p. 40, 57 (= Lacau dans *Rec. de travaux*, XXVII, p. 54-56 et *Sarc. antérieurs au Nouvel Empire*, II, p. 112, 121), [hiéroglyphes], etc. Dans le même texte, à la même époque, on trouve aussi la forme simple, [hiéroglyphes] : Chassinat, *ib.* p. 95.



« [N] traverse le ciel jusque *sḫ-t ỉ3rw*, il fait son établissement dans *sḫ-t ḥtp* parmi les étoiles (les *indestructibles*), suivants d'Horus... [1] » ;

1164-1165. Autre formule d'arrivée au ciel : « ... Tu es purifié sur tes fleurs dans tu traverses le ciel, tu fais ton établissement ... » ;

Ailleurs, la scène est en la *sḫ-t ḥtp* seulement, sans intervention de l'autre *sḫ-t*, et les termes y gagnent des précisions meilleures. Nous allons apprendre que *sḫ-t ḥtp* est l'Occident même, ce que nous avions déjà entrevu par le rapprochement d'une formule funéraire de l'Ancien Empire avec une phrase du chap. 110 du *Livre des Morts*; et en plusieurs formules importantes de l'arrivée à la *sḫ-t ḥtp*, nous allons voir paraître le défunt sous la figure d'un *taureau divin*, accueilli par un autre *taureau* qui est le génie de la place, qui lui ouvre la

1. Variante : *suivants d'Osiris*. Dans un chapitre du *Livre des Morts* du Moyen Empire où l'installation du défunt dans la *sḫ-t ḥtp* est présidée par Gebeb et Atoum (Lacau dans *Rec. de travaux*, XXX, p. 72-73), on lit, à la fin, que « cette porte est ouverte par Hathor, qui ouvre le mystère des *portes de Re*, . Je suis ordonné cultivateur en cette place; je suis là, parmi les *Suivants*. » Dans un autre texte de la même époque (Lacau, même vol., p. 191), sont mentionnés explicitement les *Suivants de Re*, , et ailleurs, plus clairement encore, , la « *sḫ-t ḥtp* de Re » (Lacau dans *Rec. de travaux*, XXVI, p. 224). Nous arriverons à voir que Re-Soleil a bien été le patron de l'heureux domaine dans la situation primitive.

route ou qu'il lui faut combattre, avec qui il est en égalité de puissance en tout cas, et tellement semblable à lui que les mêmes appellations, bien curieusement, arrivent à être employées pour le taureau gardien et pour le défunt sous sa figure animale. Voici d'abord un long chapitre d'arrivée au *Champ des Offrandes*, 276-293, très « retravaillé » certainement sur la forme primitive, et à quoi appartient notamment le *couplement* des deux *śḫ-t* ensemble, en assemblage d'intention osirienne avec *Mendès*, dans les phrases que nous citions tout à l'heure (288-289). La phrase initiale du chapitre, en outre, est *horienne* pure, mettant le défunt en scène comme « taureau de Hierakonpolis ». Mais voici ce qu'on lit ensuite :

280-284. « ... O Celui qui garde tes champs ! Étoile de ceux qui sont devant la colonne des étoiles, quand ils voient la colonne de Nubie, le *Taureau du ciel*..... O ! — dit le *Grand de labour* qui est dans la *Dꜣ-t* — vois-la, elle vient à ta rencontre, la *belle Occident* ( ), à ta rencontre, avec ses belles tresses, disant : Il vient, celui que j'ai enfanté, sa corne brillante, colonne de fard, *taureau du ciel* ! Dresse ta stature et chemine en paix, que je te joigne, père ! — dit la *belle Occident* à [N] ; — cours, et navigue jusque . » Le *Grand de labour* fait accueil, comme on voit, de concert avec *Occident* elle-même, et nous allons retrouver ce taureau bienveillant en plusieurs passages ; mais d'autres versions de l'arrivée à la *śḫ-t ḥtp*, que nous verrons ensuite, font allusion à un combat, à un acte de force accompli par le défunt pour conquérir l'accès, et il y en a trace également dans le texte composite dont on traite ici, et que son rédacteur a clos sur une note violente :

293. « [N] est joyeux, [N] est joyeux ! Il est l'unique, le *Taureau du ciel*, il a repoussé ceux qui ont agi ainsi contre lui, il a anéanti leurs appartenants. »

Notons au passage, comme très intéressant pour l'identité de *sḫ-t ḥtp* avec l'*Occident*, que ce chapitre *Pyr.* 276-293 est un des rares qu'on emprunte et transcrit sur les sarcophages du haut Moyen Empire, et qu'en une place de cette époque où il se rencontre [1], le rédacteur le présente comme un chapitre « d'entrer dans l'Occident ».

Une autre fois encore, en *Pyr.* 397, le défunt est *Taureau du ciel*, à la force irrésistible. Par ailleurs, cependant, le *Taureau du ciel* est une autre personne, un partenaire bienveillant dans les scènes du voyage (332, 2059, 802-803 et 1717 qu'on lira un peu plus loin ; cf. aussi 2080) ; on le voit en action, remarquablement, en 1432 : « Le *Taureau du ciel* incline sa corne, pour qu'il [le défunt] passe, vers les lacs de la *Dꜣ-t* », à côté de quoi il faut immédiatement noter l'exposé de 913-914 : « C'est [N], le *Grand taureau sauvage* ( ). *Taureau des Offrandes* ( ), abaisse ta corne, afin que [N] passe. » Voilà, en forme explicite, la scène à deux personnages du *taureau* qui est le défunt devant le *taureau* gardien de la route, ce dernier appelé *Taureau des Offrandes*, en quoi l'on soupçonne bien tout de suite la désignation (mutilée ?) de « Taureau de la *sḫ-t ḥtp* » ; ce qui met hors de doute cette identité, c'est la concordance de fonction et de geste que l'on constate de ce *Taureau des Offrandes*, ou *Taureau du ciel*, qui efface sa corne au passage du voyageur, au *Taureau de Re* que nous verrons en scène un peu plus loin, dans l'important passage 468-471, inclinant sa corne pour le voyageur, lui aussi, mais explicitement, cette fois, à la porte du *Champ des Offrandes*.

Mais ce *Taureau de Re*, d'autre côté, ne peut guère être différent du *Taureau rayonnant* (*pśḏ-t*) de 717, ou *Taureau*

1. Cercueil de Beb à Dendera, Caire 28.117 (XIe dynastie), l. 356-383 ; Petrie, *Dendereh*, p. 17 et suiv.

de la Neuvaine (*pśḏ-t*, jeu de mots très heureux en outre) de 1238 et 511, qui dans deux cas au moins (511, 717), se trouve être le défunt lui-même. Ici encore, on le voit, comme dans le cas de *Taureau du ciel*, emploi courant de la même qualification pour désigner, suivant les passages, le défunt ou bien la divinité gardienne qu'il rencontre.

Grand taureau sauvage, était-il dit du défunt tout à l'heure (913-914). Même appellation encore pour le défunt au cours de la longue composition de 1128-1148, où fut recueilli un remarquable fragment ancien (1145) : « . . . [N] est le *Grand taureau sauvage* sorti comme *Chef des Occidentaux* », mettant ce *Grand taureau sauvage* en relation avec l'*Occident*, comme on voit, exactement comme il était fait pour *Taureau du ciel* dans le passage de 280-284 cité tout à l'heure.

Par ailleurs, on trouve le défunt assimilé au *Grand taureau*, tout court, dans des conditions [1] qui paraissent impliquer que cette dernière figure représente un objet tout différent des *taureaux* rencontrés jusqu'ici dans le drame du *Champ des Offrandes*, et qu'il faut reconnaître en elle une personne stellaire, en relation de fonction avec la course diurne du Soleil. Il y a lieu de considérer attentivement les passages intéressés, pour obvier aux malentendus qui menacent. Voici d'abord, textuellement très clair :

792. « Tu traverses comme le *Grand taureau*, colonne d'Aphroditopolis, vers les Champs de

1. Nous laissons de côté la mention peu instructive du *Grand taureau* de *Pyr.* 121, en un chapitre qu'a recueilli le *Livre des Morts*, ch. 178 (*Nebseni* document unique, *Todt. Naville*, ch. 178, l. 7 ; le chapitre n'est point au saïte).

Re, qu'il aime » ; permettant de comprendre un doublet dans lequel l'omission de la préposition *m* introduit une obscurité dangereuse :

1359. « Tu traverses [comme] le *Grand Taureau*, vers les Champs verdoyants, vers les places de Re, les pures. »

Il est assez singulier que J. Capart, en dernier lieu, ayant eu son attention portée sur ce dernier passage, ait pensé [1] y trouver l'explication de l'hiéroglyphe mystérieux qu'il avait signalé antérieurement et dont la considération est au seuil de l'étude où nous sommes engagés ici ; explication obtenue, d'ailleurs, au prix d'une traduction que Capart ne spécifie pas en termes précis, mais qui revient à : « Tu traverses [avec] le Grand taureau » ou bien « [par le moyen du] Grand taureau ». Pareille traduction est peu possible d'après la version phraséologiquement complète de 792, et l'on ne voit point au surplus qu'elle éclaire bien le problème du nouvel hiéroglyphe. Mise de côté cette tentative, toutefois, et touchant le *Grand taureau* lui-même, on arrive à apercevoir ce qu'il peut être, rapprochant la formule de navigation céleste où il est invoqué, d'autres formules comme celle de 882 : « . . . Tu es la grande étoile qui porte *Orion*, tu parcours le ciel avec *Orion*. . . », n'oubliant pas qu'Orion est, avec l'autre grande étoile Sothis-Sirius, que plusieurs passages vont nous présenter ci-après, le guide le plus fréquent du Soleil et du défunt attaché au Soleil dans l'accomplissement de la navigation diurne. On est tenté de croire, d'après la similitude des énoncés, que le *Grand Taureau* est Orion même, et cette interprétation est recoupée, presque vérifiée, par une autre

1. Capart dans *Kêmi*, IV (1933), p. 190.

formule en deux rédactions où l'on trouve Orion en parallélisme d'identité avec le *Taureau du ciel* qui nous occupait tout à l'heure :

802-803. « Tu parcours le *Lac de l'Huître*[1], au nord de Nout, comme l'étoile qui traverse la Grande Mer par le corps de Nout ; la *Dꜣ-t* frappe ton bras vers le lieu où est *Orion*, le *Taureau du ciel* te tend sa main » ;

1717. « . . . la *Dꜣ-t* te frappe les jambes vers le lieu où est Orion, le *Bœuf du ciel* ([hieroglyphs]) saisit ta main ».

Si, comme il semble d'après cela, le *Taureau du ciel* est bien l'étoile *Orion*, il devient tout simple que le *Grand Taureau*, autre figure stellaire très probable, soit le *Taureau du ciel*, en variante de nom, et par conséquent Orion lui-même. C'est d'autre part que la situation est compliquée, du fait que *Taureau du ciel*, toutes les fois qu'il ne désigne pas le défunt, est une figure divine attachée à la *śḫ-t ḥtp*, point occidental du ciel, point fixe, et qu'il paraît difficile alors que la même figure soit conçue dans les fonctions de mobilité d'une étoile guide de la révolution diurne. (Orion correctement dans ce rôle, par exemple, en *Pyr.* 822, qu'on trouvera cité un peu plus loin.) A regarder attentivement le rédigé de 802-803 et 1717, cette difficulté se lève[2], pour en faire paraître une plus bizarre encore ; car on observe que le défunt traversant le ciel est *mû vers Orion*, accueilli par le *Taureau du Ciel* qui donc est immobile et se présente alors à nous comme celui de la *śḫ-t ḥtp* tout simplement ; tandis qu'Orion, *vers qui chemine*

1. Le *ciel*. Il sera traité du *Lac de l'Huître* à propos du texte de 468-471 que nous verrons un peu plus loin.

2. La difficulté, même si elle persistait, ne serait pas inacceptable ; *Taureau du ciel* pourrait fort bien être et le défunt, et le génie gardien de la *śḫ-t ḥtp*, et par ailleurs une grande étoile ; différemment encore, on sait que *Horus Taureau du ciel* est la planète Saturne (Brugsch, *Die Aegyptologie*, p. 336 ; *Rel. und Myth.*, p. 203).

le défunt et avec qui, selon toute probabilité, le *Taureau du ciel* ne fait qu'un, se trouve par là même détaché de sa fonction mobile et fixé à l'horizon occidental dans la situation la plus paradoxale.

Avant d'arriver au *Taureau de Re*, dont nous avons annoncé l'apparition, visons encore la description que voici du voyage vers l'heureux domaine, rythmée en strophes brèves et pressantes, et où l'on croit comprendre qu'à un certain moment, le défunt se fraie la route par la violence :

1121-1123. « Il sort au ciel ! Il traverse la voûte céleste (*bjȝ*), vivant et puissant, il traverse l'*Océan écumeux* ( )[1], renversant la muraille de Shou ! — Il sort au ciel ! La pointe de son aile comme celle du *Grand volatile*[2], et Anubis fait la purification de ses entrailles, — cependant qu'on poursuit la procession d'Horus dans Abydos, sépulture d'Osiris[3]. — Il sort au ciel ! parmi les étoiles indestructibles ; Sothis est sa sœur, l'étoile du matin est son guide, elles saisissent[4] son bras jusque Il s'assied sur son trône, etc. »

Tout à fait de même, quant à *Sothis-étoile du matin*, en

1. etc., *viscosité*, *sécrétion*, *écume* (voir *Wörterbuch*, III, p. 160).

2. Un nom de figure astrale connu par ailleurs.

3. On a le sentiment que cette dernière phrase sur *Horus*, *Osiris* et *Abydos* est interpolée. Les rédacteurs semblent avoir été gênés, à un moment donné, par l'appartenance trop explicitement *anubienne* de cette arrivée. Ci-après, c'est encore *Anubis* que nous retrouverons, au seuil d'une autre formule. Au stade primitif, comme on sait bien, ce n'est point Osiris qui régnait sur les *Champs* célestes.

4. *Sic*, le sujet au duel, - ; le rédacteur (texte de P. seul conservé a cette place) a perdu de vue que *Sothis* et l'*étoile du matin* sont une seule et même personne.

Pyr. 341, 929, 935, 1707 : « Sothis est sa sœur, l'étoile du matin est son parent. » En rapprocher l'autre formule de *Pyr.* 1001 : « Le dieu Lune est son frère, l'étoile du matin est son parent. » En d'autres passages, c'est encore Sothis qui guide la pérégrination du défunt ; *Pyr.* 822 : « Tu sors avec Orion à l'Orient du ciel ; tu descends avec Orion en l'Occident du ciel ; votre troisième c'est Sothis, la pure des sièges, qui vous guide vers les bons chemins du ciel dans *sḫ-t i͗ꜣrw* » (formules très semblables en 1082, 1152, 341). On retrouvera Sothis, dans cette fonction de guide pour parvenir au *Champ des Offrandes*, aux formules correspondantes du *Livre des Morts*. Quant à la phrase finale de 1121-1123 sur la menée par la main jusqu'au divin domaine, elle est formulée dans les mêmes termes en *Pyr.* 1253, passage de tendance spécialement *horienne* : « Salut à toi Échelle, qu'ont dressée les Ames de Bouto et les Ames d'Hierakonpolis ! Donne la main à [N], qu'il soit assis entre les deux grands dieux et que ses sièges soient devant. Qu'on saisisse son bras jusque , et qu'il soit assis parmi les étoiles du ciel. »

Il est vivement intéressant, au texte de 1121-1123, de trouver la « traversée du *bjꜣ* » au premier terme de la route qui aboutit au *Champ des Offrandes*, comme dans le texte du Caire que nous voulons expliquer. La nappe liquide, toutefois, en ce passage des *Pyr.*, semble ne pas être le *bjꜣ* lui-même, mais le *ḥsꜣw*, l' « Ecume », mentionné tout de suite après, et d'autre part, on ne sait point ce qu'est le « mur de Šw » que le défunt renverse avant de parvenir aux dieux bienveillants qui vont guider sa marche. Il semble, toutefois, que l'épisode ne se confond pas avec celui de l'obstacle principal, à franchir ou à neutraliser, que le voyageur rencontre aux portes mêmes du domaine qu'il veut atteindre, et que nous avons déjà aperçu sous la figure du *Taureau du ciel*, ou

Taureau des Offrandes, abaissant sa corne « pour qu'il passe ». Sur ce taureau gardien, et particulièrement sur le point d'explication textuelle qui nous a incités en cette recherche, voici un autre témoignage de significative importance.

Le défunt a gravi le ciel par la grande échelle bien connue [1], celle même que nous venons de rencontrer au texte cité de 1253 :

468-471. « Salut à toi, fille divine d'Anubis, maîtresse de ceux qui contemplent le ciel, servante de Thot, maîtresse des deux montants de l'échelle, ouvre la route de [N], qu'il passe ! — Salut à toi, autruche sur la rive du *Lac de l'Huître* [2], ouvre

1. Maspero, *Études de myth. et d'arch.*, I, p. 343-344.

2. [hiéroglyphes] (W), [hiéroglyphes] (N) ; sur ce mot *ḫ3* « huître », voir *Wörterbuch*, III, p. 218, et Gardiner, *Grammar*, p. 468, dont les indications paraissent incomplètes. — Le *Lac de l'huître*, ici, est l'Océan céleste même, sous la figure du contenu qu'embrasseraient les valves d'une huître immense ; l'explication de l'image ressort de *Pyr.* 917 : [hiéroglyphes] « car [N] est la grande rame qui navigue *les deux valves de l'huître* du ciel ». L'expression, pour désigner le ciel, est connue aux *Pyr.* fréquemment encore ; signalons deux formules primitivement indépendantes, relatives toutes deux à la traversée du ciel et qui, au recueil, ont été cousues d'enfilade en un chapitre unique, *Pyr.* 594-596 et *Pyr.* 597-600. La première a trait au passage du *lac de l'huître* sur l'aile de Thot, en vue de permettre au défunt d'aller, en compagnie des dieux, débattre avec Set la question de l'œil d'Horus blessé. La deuxième formule est pour le service du défunt qui va rejoindre la barque de Re ; elle s'ouvre par une invocation au passeur de la barque céleste, « celui qui est dans le Ciel ([hiéroglyphes]), passeur du *lac de l'huître* », pour « qu'il amène sa barque du *lac de l'huître* à [N] et le passe... ». — D'après Sethe (*Ä. Z.*, 59 [1924], p. 7), puis Kees (*Totenglauben*, 1926, p. 110), le nom du « lac de *ḫ3* » signifierait primitivement *lac aux replis* (mention explicite des *replis* en *Pyr.* 2061), et plus tard *lac du papyrus* ou *lac des mille* (par jeu de mots avec [hiéroglyphe] *ḫ3* « mille »). Pour le sens primitif tout au moins, je ne saurais aucunement suivre Kees et Sethe en ces explications.

la route de [N], qu'il passe ! — Salut à toi, *Taureau de Re* aux quatre cornes, ta corne de l'Occident, ta corne de l'Orient, ta corne du Sud, ta corne du Nord : c'est ta corne de l'Occident que tu abaisses pour [N], pour que [N] passe, car tu es l'Occidental pur, sorti de *Bjk-t*. — Salut à toi, ! Salut à toi en qui est l'herbe, salut à toi en qui est l'herbe de [N], en qui sont les offrandes pures ! [1] »

Les scènes du voyage, comme on voit, se succèdent toujours dans le même ordre : montée au ciel, navigation sur le fleuve du ciel, arrivée au *Champ des Offrandes*. Les figures de l'onde céleste sont diverses et inattendues ; ici, elle est nommée l'*Huître*, en une image connue fréquemment ailleurs et bien expliquée, aussi singulière que celle de la *Sécrétion écumeuse* rencontrée tout à l'heure en l'exposé de 1121-1123. Quant à la *fille d'Anubis*, maîtresse de l'échelle, nous savons par ailleurs que cette anubienne est la déesse *Libation*, [2], la *libation* qui est aussi, comme on sait bien, l'*étendue liquide* et par suite le *ciel*[3] ; mais il est bien pro-

1. Ce chapitre de *Pyr.* 468-471 est reproduit en entier à l'époque tardive : Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap*, II, pl. XXIX, l. 30-32.

2. *Pyr.* 1180 ; « [N] est au *Champ de Vie*, au lieu de naissance de Re dans le ciel (*ḳbḥw*) ; il y trouve la *Libation*, fille d'Anubis, avec ses cruches, etc. ». Cf. *Pyr.* 1995 : « *Ḳbḥw-t*, qui te rafraîchit ton cœur, en ton ventre, dans la maison de ton (*sic*) père Anubis. »

3. « On ouvre la porte du ciel (), on ouvre la porte du », *Pyr.* 1132-1137, 1408-1411, *passim* ; cf.

bable que la *fille d'Anubis* est aussi l'*Occidentale* même que nous avons vue en scène dans 282-284, d'après la manière dont l'Occident est mis en évidence aux phrases qui suivent ici, dans le texte de 468-471 [1], et d'ailleurs l'identité de cette *belle Occident* avec la fille du dieu est confirmée par une autre formule du défunt conduit par la main, où l'on trouve (*Pyr.* 1208), dans le magma d'un développement très vaste, fortement *osirisé*, la phrase : « Donne à [N] ces deux doigts tiens, que tu as donnés à la *Belle* [Occidentale] ( ), la fille du dieu grand. » On peut donc poser qu'il y a équivalence d'*Occident* et du *ciel* où le défunt accomplit son voyage, et rien n'est plus naturel dans le cadre où cela est rencontré, observant qu'Anubis, père de *Ḳbḥwt*-ciel comme on vient de le voir, est « chef de l'Occident » par essence primordiale [2].

Touchant d'autre part le *Taureau de Re*, dont le voyageur

« ciel » en *Pyr.* 1180, v. note précédente. — Pour *ḳbḥw* = « ciel » et la déesse *Ḳbḥw-t* fille d'Anubis, cf. Lefébure dans *Sphinx*, VII (1903), p. 200, puis Kees, *Totenglauben* (1926), p. 107, 117.

1. Maspero croyait même devoir lire (*Rec. de travaux*, IV, p. 70), au lieu de « fille d'Anubis », « fille de l'*Amenti* », sur la foi sans nul doute de chez N., en variante avec de W.

2. de *Pyr.* 745, par exemple. Quand Osiris a revêtu cette qualité, c'est en se substituant à la figure du dieu primitif de l'Occident : cf. Erman, *Die ägyptische Religion*, p. 110 ; Kees, *Totenglauben* (1926), p. 26-28 ; Moret, *L'Égypte pharaonique* (1932), p. 96 et n. 2. — Le phénomène de cette usurpation sur Anubis n'a pas toujours été évident à tous yeux ; en 1912 encore Breasted, dans son *Development of Religion and Thought* si pénétrant quand il s'agit de la longue concurrence d'Osiris et du Soleil, ignore à peu près complètement qu'à un stade antérieur Osiris s'était « fait la main » sur Anubis, victorieusement, et voit seulement en Anubis le dieu funéraire local d'Assiout ; tout au plus, en quelques places, note-t-il qu'Anubis est « un ancien dieu de l'au-delà » (p. 37 et n. 1), « un dieu funéraire » (p. 225),

a obtenu liberté de passage, sans qu'on nous dise par quels moyens, et qui gardait la porte même de la *śḫ-t ḥtp* d'après la succession des choses dans l'exposé, il semble bien qu'on le retrouve, et tout l'épisode dans son esprit intact, en un petit chapitre spécial aux cercueils du Moyen Empire, ainsi formulé [1] :

« O adversaire ([hiéroglyphes]) en ses places, ô adversaire qui es dans le Champ de *śḫ-t ḥtp* ([hiéroglyphes]), etc..... fais-moi la route ! Je suis etc..... J'ai ouvert, etc..... J'entends les acclamations, s'ouvrant la porte des verrous des dieux, qui donnent issue en l'horizon occidental du ciel. »

C'est dans la rencontre de ce *Taureau de Re*, appelé en d'autres places, nous l'avons vu, *Taureau du ciel* ou *Taureau des Offrandes*, que réside l'intérêt principal du texte, car c'est à la même place de l'exposé semblablement organisé que le signe de l'homme à l'assaut du taureau se présente dans l'inscription du Caire, et alors on aperçoit du même coup, par éclaircissements réciproques, que dans cet idéogramme mystérieux il y a au moins allusion au taureau défenseur de la place que décrit le texte des *Pyr.*, et en explication de ce dernier texte, qu'il a fallu un combat pour contraindre le redoutable génie à effacer sa corne d'Occident devant le voyageur. Ainsi est extrait, en premier résultat et en attendant interprétation précise et lecture du vocable, le sens général du tableau qui constitue le nouvel hiéroglyphe.

Il est d'ailleurs possible, aux *Pyr.*, de pénétrer plus avant

« un dieu bien connu, chien ou chacal, qui jadis avait été l'un des concurrents funéraires d'Osiris... ».

1. Lacau dans *Rec. de travaux*, XXVII (1905), p. 55. Le chapitre à cette place est intitulé, sans la moindre compréhension de l'objet, de « devenir en forme de faucon ».

tout de suite. Que faut-il penser, dans le texte que nous venons de lire, de l'invocation finale à la Cité des Offrandes pour l'*herbe*, pour l'*herbe du défunt* qui est en elle, et ne semble-t-il pas que le triomphateur accueilli est assimilé à l'herbivore même qu'il a su vaincre? Or telle est bien la pensée de la composition. Cela est éclairé par l'emploi délibérément ambigu des termes, aux autres passages vus ci-avant, *Taureau du ciel* qui est le gardien du domaine mais peut aussi désigner le défunt accédant au domaine, ailleurs le défunt, *Grand taureau sauvage*, en face du *Taureau des Offrandes* qui le laisse passer de la même manière. Mais l'assimilation *taurienne* du vainqueur du taureau est encore mieux manifestée par un autre exposé de l'ascension du ciel que nous allons voir maintenant, et par la figure sous laquelle est présenté, dans le développement, le nouveau venu supérieur aux puissances hostiles.

L'histoire, où d'ailleurs la *sḫ-t ḥtp* n'intervient point, était racontée de plusieurs manières, dont nous avons versions en quatre chapitres : (*a*) 476-481 et (*b*) 1472-1477, rédactions légèrement différentes, point assez pour qu'on ne puisse les lire ensemble ; (*c*) 992-998, autrement arrangée, (*d*) 939-945, différente encore. Dans *a-b* et *d*, de manière semblable et très singulièrement, l'exposé comprend deux sections, la description de l'ascension de l'échelle par le défunt que servent les grands dieux et à qui les grands dieux apportent l'univers en toutes ses parties, puis, en contact et sans transition, la mise en scène d'un mystérieux combat soutenu par le défunt contre des adversaires que l'on ne nomme point et à qui il a imposé sa force. Dans *c*, très apparenté avec *a-b* par le détail des matériaux et des personnages, la deuxième section, celle du combat, est éliminée ou oblitérée, mais on aboutit à la même phrase de conclusion triomphante. Au paragraphe du combat, en *a-b* et *d*, d'un exemplaire à l'autre on voit parler du défunt

à la troisième personne, ou bien s'adresser à lui à la deuxième, sans que la phrase en soit changée. Les mystérieux adversaires sont au pluriel en *a-b*, au singulier en *d*.

Nous commencerons par lire *a-b*, prenant sous les yeux la rédaction *b* de préférence :

1472-1477 : « .... Comme il est beau de voir ce dieu monter au ciel.... Les dieux lui font une échelle pour que se servant d'elle il monte au ciel. Les portes du ciel sont ouvertes à [N]. Atum lui a réuni les nomes, Gebeb lui a donné les villes, en discours [formel] à ce sujet, les Régions (*i3t-w*), Régions d'Horus, Régions de Set, la *śḫ-t i3rw*. [N] est *'I3ḥś* chef de la Haute-Égypte, [N] est *Ddwn* chef de la Nubie, [N] est *Śpdw* sous ses arbres. — N'ont-ils point agi contre lui, et dit qu'il meure ? (*var.* : Est-ce qu'ils t'ont tué ( ) et dit que tu meures pour eux ?) Il n'est pas mort ; vivant, vivant, [N], à jamais. [N] (*var.*) [N] est devenu, vis-à-vis d'eux, comme *le taureau ferme des taureaux sauvages*. (Le doublet intercale à cette place, en 481 *maintiens-toi ferme, taureau ferme !*) Et [N] est leur chef, vivant, vivant, à jamais. »

En *c*, toutes les mêmes figures sont présentes, mais l'action reste paisible jusqu'au bout, soigneusement orientée cependant pour amener l'épithète finale de *taureau ferme* :

992-998 : « .... Comme il est beau de voir ce dieu monter au ciel.... On amène à [N] les villes, on lui rassemble les nomes, on lui réunit les districts, conformément au prononcé à ce sujet de Gebeb prince des dieux, les Régions d'Horus, les Régions de Set, la *śḫ-t i3rw*. Ils adorent [N], comme le dieu de Letopolis, comme *'I3ḥś* chef de la Haute-Égypte, comme *Ddwn* chef de la Nubie, comme *Śpdw* sous ses arbres.

Ils portent l'échelle, ils dressent, ils élèvent l'échelle pour [N], etc... Atum prend le bras de [N] et le met à la tête de ces dieux : Voyez ce qui vous est dit, dieux tous ! [N] est à votre tête, voyez [N] affermi à votre tête en *taureau ferme du taureau sauvage.* »

La version *d*, enfin, nettement marquée d'intentions *osiriennes* et *horiennes* [1] dans l'affabulation du premier paragraphe, possède, en accord avec *a-b*, le deuxième paragraphe, celui du combat, en termes d'une précision extrêmement intéressante :

939-945 : « Comme il est beau de voir le père, dit Isis,... dit Nephthys... à Osiris,... lorsqu'il monte au ciel... [N] s'y achemine, étant [ce ciel] sa mère Nwt, il monte sur elle, en son nom d'Échelle. On t'amène les dieux qui sont au ciel, on te réunit les dieux qui sont sur terre, etc... On t'amène les Ames de Bouto, on te réunit les Ames d'Hierakonpolis, pour [N] tout cela, car Gebeb a prononcé à ce sujet avec Atum, c'est cela qu'on a fait pour lui. Les *sḫ-tw i͗ȝrw*, les Régions d'Horus, les Régions de Set, pour [N] tout cela, car Gebeb a prononcé à ce sujet avec Atum, c'est cela qu'on a fait pour lui. — Il est venu à toi, il avait dit qu'il te tuerait ( ) ! Il ne t'a point tué, toi tu l'as tué ! (*var.* ( ) Tu t'es établi, vis-à-vis de lui, comme *le taureau ferme du taureau sauvage* [2]. »

1. Cf. l'introduction tout à fait inutile d'Osiris et Horus dans l'exposé de 1121-1123 vu ci-avant.

2. Ce chapitre, que P., M. et N. présentent en concordance, se retrouve encore chez *Neit* (publ. de Jéquier, 1933), l. 18-23, semblable d'un bout à l'autre et en rédaction identique quant au paragraphe ter-

Cette phrase finale, si pareillement présentée dans toutes les versions, était évidemment considérée comme l'affirmation d'une qualité importante, et bien que dans ce chapitre en ses formes diverses il ne soit question que de l'entrée au ciel en général, et sans que la *śḫ-t ḥtp* soit nommée, on ne peut guère éviter de penser qu'en l'autre chapitre de 468-471 vu ci-avant, lorsque le défunt contraint le taureau, gardien de la *śḫ-t ḥtp*, à lui livrer passage, c'est de même et en la même qualité de [hiéroglyphes], *taureau ferme*, qu'il remporte cette victoire. Mais en d'autres passages n'avons-nous pas vu le défunt être appelé *Taureau du ciel*, voire *Taureau de Hierakonpolis* (276, 280-284, 293), pour l'accomplissement de la traversée qui aboutit au domaine, ou encore *Grand taureau sauvage*, pour faire reculer le *Taureau des Offrandes* gardien (913-914) ? Il est extrêmement naturel, en image mythologique, que dominateur du *Taureau de Re*, du *Taureau des Offrandes*, le combattant héroïque soit appelé *taureau*, et assimilé au *taureau victorieux* de la formule souvent employé d'autre part.

Il serait possible de recueillir, aux Pyramides, nombre d'allusions encore à l'action plus ou moins violente, toujours victorieuse, exercée par le défunt pour s'ouvrir le chemin de la *śḫ-t ḥtp* et s'y installer. Prenons seulement en note, pour

minal. — Les divers éléments du même chapitre se retrouvent encore une fois dans la grande composition osirienne du dernier stade des *Pyramides* (chez N. seul) de 1972-1986, où le développement du taureau ennemi immolé est transposé de la plus extraordinaire manière, le *taureau frappé* étant ici le défunt lui-même, assimilé à Osiris tué par Set et vengé par son fils Horus : (1975-1977) « ...O Osiris [N].... Debout, vois ce que ton fils a fait pour toi... Il a frappé pour toi celui qui t'avait frappé, comme un bœuf (*iḥ*), il a immolé pour toi celui qui t'avait immolé comme le taureau victime ([hiéroglyphes]). »

finir, dans la diffus et prolixe développement du chapitre 1201-1220 (composition relativement tardive, osirienne), les phrases (1212) : « ... ton bâton ... dont la pointe, c'est les rayons du Soleil, dont le crochet, c'est les griffes de *Mꜣfd-t*, avec quoi [N] coupe les têtes des adversaires qui sont dans *śḫ-t ḥtp.* »

III

EXPLICATION ET LECTURE DE L'IDÉOGRAMME DE L'*HOMME AU TAUREAU* RENCONTRÉ DANS UN TEXTE DE L'ANCIEN EMPIRE

De la concordance et de la combinaison des témoignages en ces divers chapitres il paraît ressortir en fin de compte que le défunt, dans sa fonction de conquérant du ciel en général et spécialement de l'Occident et de la *śḫ-t ḥtp*, est un *taureau*, point tant par principe initial que parce qu'il est le *vainqueur du taureau* gardien de la place. Il est de la formule la plus fréquente, qu'on peut interpréter avec ou sans l'intervention du sens bestial précis dans l'un et l'autre des deux termes, « taureau ferme [vainqueur] du taureau sauvage », ou bien « ferme vainqueur (*ỉmnw*) du taureau sauvage [1] », ou même seulement « ferme vainqueur (*ỉmnw*) de la victime sacrifiée (*śmꜣ*) ». Ce résultat une fois obtenu, et donné qu'on peut choisir, dans chaque circonstance, entre les traductions ainsi posées, il devient facile de comprendre la section de texte qui nous arrêtait dans le fragment d'inscription du Caire. Le vocable écrit par le signe de l'homme à l'assaut du taureau, suivi de l'épithète *wꜣḏj* « jeune » et portant *śḫ-t ḥtp* en complément grammatical, s'interprétera en « vainqueur du taureau », et l'ensemble

1. *Wörterbuch*, I, p. 85 : « celui qui sur le champ de lutte se rend maître des taureaux sauvages ».

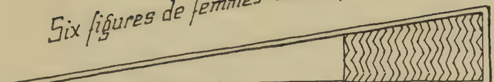
de la phrase, en cette invocation à Anubis, sera rendu par la traduction : « . . .pour qu'il traverse le *bjꜣ* paisible, [comme] jeune *vainqueur-du-taureau* de la *śḫ-t-ḥtp*, etc. »

Pour achever complètement l'explication de ce lambeau de phrase, il reste à nous demander comment le vocable écrit par le tableau de l'homme à l'animal, et qui signifie *vainqueur du taureau*, doit être lu dans le cas de cette place. Il est également nécessaire de déterminer la signification, dans le tableau-idéogramme. d'un élément de figuration que nous n'avons point considéré encore, celui du biseau à plan incliné ascendant sur quoi le taureau est campé et dont le triangle intérieur est rempli par le dessin d'une nappe d'eau. Nous nous tournerons d'abord vers ce dernier problème.

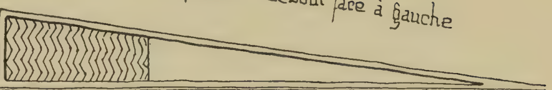
La difficulté qu'on rencontre ici, par bonheur, n'est pas très grande. L'objet, un plan incliné solide qui porte les personnages, avec la nappe d'eau remplissant l'espace inférieur, se retrouve exactement semblable dans un tableau dont une légende développée définit et nomme toutes les parties, à la troisième section du *Livre des Portes* telle qu'on la trouve aux tombeaux de Seti I et de Ramsès IV[1]. Les croquis ci-joints font comprendre l'organisation de la représentation, très pareille aux deux exemplaires. Le plan incliné est double, disposé symétriquement et montant de droite et de gauche, de manière à encadrer un espace médian dont le creux figure le canal où la barque du Soleil est engagée. Un serpent femelle, *Ḥrr-t*, remplit tout l'espace libre ; douze figures de femmes, par six de chaque côté, debout sur les plans inclinés, se font vis-à-vis vers le centre, et les légendes nous expliquent que ces génies, les « Heures . . . qui sont dans la *dwꜣ-t* », veillent à cette place pour protéger le passage solaire, immobiliser le monstre *Ḥrr-t* et engloutir ses douze enfants. Le point inté-

1. Lefébure, *Le tombeau de Séti Ier*, pl. IX-X, et *Le tombeau de Ramsès IV*, pl. XXIV-XXV.

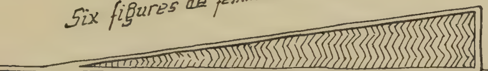
[Chez Seti I]



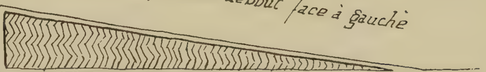
Le serpent



[Chez Ramses IV]



Le serpent



Les Heures de la nuit, sur les berges du canal, immobilisant le Serpent dévorateur pour le passage du Soleil.

ressant pour nous, dans cette action, est la définition de la position des douze figures sur les plans inclinés : « elles se tiennent sur leurs terres pour assurer le passage du Soleil le long de leurs berges (*idb-w*) ». Ce dernier mot, et l'arrangement général du tableau, font voir que le paradoxal triangle aquatique prétend exprimer la berge d'une rivière, sur laquelle seraient debout des personnages tournés vers la nappe liquide. Les absurdités graphiques, ici, s'accumulent et se superposent : la pente de la berge inversée, tournant le dos à la cuvette médiane au lieu d'y descendre, la nappe d'eau remplissant en dessous le plan incliné, qui dans la réalité est l'aire supérieure d'une masse solide. Chez Seti I, le dessinateur a senti ce dernier contre-sens, et a cherché à exprimer, le long du profil de la berge, que l'eau était du côté de l'excavation médiane et non pas loin de ses bords. Nous nous demandons, en logique géométrique, pourquoi le triangle n'est pas retourné, comme il serait si facile, pour pencher à la rivière ; peut-être était-il de rigueur seulement, s'agissant de cet idéogramme en plan incliné représentant la « berge », *idb*, que les personnages debout y fussent disposés de manière à regarder *vers le haut*, car dans le cas présent, alors, pour que les figures protectrices eussent leur face tournée, comme il le fallait, *vers le canal*, il n'y avait point moyen de mettre en place autrement les choses. Quant à l'eau qui remplit tout ou partie du biseau triangulaire, il faut pour la comprendre ne point oublier que le dessin hiéroglyphique n'est point une représentation optique de l'objet, mais, très différemment quant au principe, une notation en quelque sorte algébrique de l'objet, livrée au lecteur pour qu'il l'interprète et restitue l'image ; comprenant par exemple, dans le cas de l'objet qui nous occupe ici, que si l'eau est figurée *sous le plan incliné*

de la berge, c'est parce que dans la réalité la nappe d'eau est *à un niveau inférieur*, et que si le dessin superpose la terre et l'eau en irréalité physique manifeste, c'est pour obtenir cette utilisation des espaces, cette imbrication, cette compacité graphique que la représentation égyptienne s'impose en condition essentielle.

Le sens et l'esprit de cet idéogramme « berge » ainsi éclaircis, si l'on revient une fois encore à l'hiéroglyphe complexe de l'inscription du Caire, où l'on voit le taureau debout sur le signe de la *berge* identiquement pareil à ce qu'il est dans le tableau des tombes royales, on ne s'étonnera point de trouver en cette position, sur une rive, le taureau gardien de la *śẖ-t ḥtp* lorsque le défunt se lance à son attaque ; nous savons que la *śẖ-t* est par delà l'Océan céleste, qu'on y arrive en naviguant (revoir notamment *Pyr.* 282-284 cité plus haut), et nous comprenons fort bien, à présent, que le défunt touchant terre rencontre le taureau en garde sur le bord. Ne commettons pas l'erreur, devant ce petit tableau, de demander de quel côté est la nappe liquide par rapport aux deux figures qui regardent, l'une et l'autre, le haut du triangle ; on aimerait imaginer le fleuve à gauche, au bas du plan incliné de la berge, et que l'homme a bondi droit devant lui et que le taureau a déjà fait volte-face, demi-vaincu comme on nous le montre, et tout cela serait très satisfaisant mais aussi extrêmement illusoire, car il s'agit d'un hiéroglyphe, c'est-à-dire du chiffrage idéal, non de la reproduction plastique de l'objet représenté. Dans le cas de notre idéogramme, cet objet, en définition complète, est *le vainqueur du taureau assailli par lui sur la berge.*

Il va sans dire que pareil développement ne se traduisait point dans le langage ; à l'idéogramme il correspondait un vocable unique, support grammatical direct de l'adjectif et du complément qui suivent dans la phrase, et forcément dési-

gnant l'homme : c'est le *vainqueur* qui est « jeune », c'est lui qui est « de *sḫ-t ḥtp* », et dans cet énoncé il y a place à peine pour le *taureau*, et point du tout pour la mention du lieu, de la *berge*. Ce signe de la berge, dans le complexe graphique, a la valeur d'un déterminatif surajouté, mais dans une fonction remarquable et d'un mécanisme probablement assez rare, consistant en ce que ce déterminatif précise et restreint le sens du vocable par l'évocation d'une circonstance particulière.

Il nous incombe maintenant une dernière tâche, celle de découvrir ou induire la lecture du vocable ainsi déterminé, devant signifier *vainqueur du taureau*, peut-être *vainqueur* ou *triomphateur* tout court. C'est ce dernier sens simple qui est le vrai, exprimé en la circonstance par un mot simple et bien connu de la langue. Nous avons la bonne fortune d'en être informés par la rencontre, à l'époque tardive, de la même appellation, semblablement écrite par le tableau du dominateur sur le taureau vaincu, et dont nous connaissons, à cette époque, la signification précise et la lecture.

Il s'agit d'une qualification divine , souvent écrite par seul, *dwn-tj*, qui appartient à Horus, à Osiris, ou encore au roi; particulièrement à Horus de *Ḥbnw*, dont la résidence, ville ou temple de *Ḥbnw*, est appelée quelquefois , [1], « Château du *dwn-tj* ». L'idéogramme dont la lecture nous est ainsi apportée représente manifestement, à *Ḥbnw*, Horus sur Set vaincu, Horus « sur le dos de sa victime immolée », aux termes d'une description du Nouvel Empire [2]; mais le sens du terme *dwn-tj* est plus général, puisque

1. Dümichen, *Geogr. Insch.*, III, 11; Mariette, *Denderah*, IV, 61, 73; cf. Kees, *Horus und Seth*, II, p. 24, et *Wörterbuch*, V, p. 433.
2. *Wörterbuch*, IV, p. 123.

d'autres divinités portent l'appellation, et que d'ailleurs on connait, à toute époque, le verbe *dwn*, etc., *tendre* ou *étendre*, *étendre le bras*, *faire extension* sur un pays, c'est-à-dire l'annexer, *s'étendre* ou *s'agrandir* en quelque manière[1] ; d'après quoi *dwn-tj* est l'« extenseur » sur son ennemi, le « triomphateur » comme on traduit d'habitude. Quant à l'idéogramme afférent de l'homme sur le taureau, dont on pourrait croire que spécialement et d'abord il a représenté Horus dressé sur Set, il procéderait d'une élaboration étymologique plus immédiatement en rapport avec le *taureau* et à laquelle *Horus* serait étranger, s'il est vrai, comme on l'a indiqué plusieurs fois[2], que le terme provienne de etc. « taureau sauvage » : de ce mot, *dwn-tj* serait le dérivé adjectif direct, « celui du taureau », le *taurien*, — le français aimera mieux qu'on dise l'*homme au taureau*, tandis que l'espagnol possède des adjectifs correspondants et bien usités, *torero* et *toreador*. Il est assez probable que l'idéogramme a pris naissance par le jeu de ce dernier mécanisme[3] ; mais l'adjectif ainsi formé et écrit, « celui du taureau », se trouva contaminé et recouvert, en signification, par l'autre mot *dwn-tj* « extenseur victorieux » auquel on avait pris l'habitude de l'accoler en déterminatif et dont il arriva à assumer la valeur phonétique exacte : nous avons témoignage de cette mutation complètement achevée déjà à l'époque éthiopienne, le verbe *dwn* écrit avec le déterminatif de notre idéogramme dans la phrase[4] : « Entre en ma maison, que mon trésor te soit ouvert, tu t'*amplifieras* des biens de mon père. »

1. *Wörterbuch*, V, p. 431.
2. Kees, *Horus und Seth*, II, p. 24 ; *Wörterbuch*, V, p. 431.
3. Voir la *Note additionnelle* à la fin du présent paragraphe III.
4. *Piankhi*, l. 108 (*Urk.* III, 41).

Nous proposons d'admettre que le verbe *dwn*, qui existe dans les textes des Pyramides, et son dérivé *dwn-tj* « extenseur victorieux », étaient, sous l'Ancien Empire déjà, susceptibles d'être écrits de cette même manière par l'idéogramme de l'homme au taureau, et que c'est cette appellation triomphale que nous rencontrons dans la formule de l'inscription du Caire, où il semble donc qu'on doive comprendre : « ...jeune *triomphateur* de la *śẖ-t ḥtp*... », plus exactement « jeune *extenseur* [de sa puissance, de sa propriété] sur la *śẖ-t ḥtp* », d'un seul mot « jeune *conquérant* de la *śẖ-t ḥtp* ». Et nous avons la surprise, alors et en fin de compte, de voir paraître que dans le signe de l'inscription du Caire le sens radical d'*étendre le bras*, pour le verbe, d'*extenseur*, pour le titre, est directement visé par un détail du tableau, celui du bras de l'homme porté en avant et saisissant le taureau par la corne[1]. Ainsi se découvre-t-il à nous que cet étrange *rébus* du « conquérant » du Champ des Offrandes est encore plus chargé de sens que nous ne l'avions aperçu jusqu'ici, signifiant au total : *l'homme au bras victorieux tendu sur le taureau qui*, *sur la berge*, *voulait lui tenir tête*. Un seul mot pour exprimer tout cela, *dwn-tj*, l'« extenseur », c'est-à-dire le « conquérant », et le « torero », tout ensemble.

A la lumière de cette explication, il ne sera pas sans intérêt de noter, en terminant, que le tableau de l'homme à l'assaut du taureau et l'empoignant aux cornes avait eu le sort

1. Ce détail représentatif n'est point sans autre exemple. Relevons que Horus de *Ḫbnw* qui, beaucoup plus souvent que « vainqueur du taureau » comme on vient de le voir, et très habituellement, est  à l'époque tardive, se voit représenté, une fois au moins, sous cette même figure enrichie de deux bras humains que l'oiseau porte en avant et qui tiennent la gazelle par les cornes : Daressy dans *Ann. du Service*, XVIII (1919), p. 129, époque macédonienne.

de devenir un thème de l'art pictural courant, de cet art libre dont les compositions et les tendances, très différentes de celles de la décoration rituelle des temples et des tombeaux, nous sont conservées par les ostraca du Nouvel Empire. Voici, reproduit ci-dessous, un ostracon de Bruxelles[1] qui remet sous nos yeux, en silhouette noire sur le plan de calcaire, l'homme lancé d'arrière en avant au-dessus du taureau galo-



pant ou cabré, atteignant les cornes à bout de bras comme au vol, en un élan qui est exactement celui de la combinaison hiéroglyphique de l'Ancien Empire. Le mouvement ainsi figuré ne prétend, sans nul doute, à aucune vraisemblance ou possibilité matérielle, « tauromachique », et bien certainement nous devons nous garder de voir, en cette petite peinture, l'attestation de jeux réels dont il n'y aurait point de traces

1. Musées royaux du Cinquentenaire, E. 6774. Nous devons la communication de cet intéressant objet à l'obligeance hautement amicale de M. Jean Capart.

ailleurs dans la documentation égyptienne. Une pareille composition est la reproduction libre et toute simple de l'image mythologique, celle du dompteur — Horus, ou bien le défunt *solaire* — surmontant la divinité ennemie.

NOTE ADDITIONNELLE *sur l'emploi d'un adjectif* « celui du taureau » *pour dire* « vainqueur du taureau ».

Pareille construction et acception semblable sont normales en phraséologie égyptienne. Cela est confirmé par le cas similaire d'une autre appellation d'Horus, à *Ḥbnw* encore, et précisément encore en la même figure de dominateur de Set, dans ce tableau très connu du faucon debout sur l'oryx, animal séthien, signe [hiéroglyphe], figure décrite, au grand texte d'Edfou, comme représentant Horus [hiéroglyphes] « sous la forme d'un faucon sur le dos d'une gazelle blanche, en son château dans *Mḥ-t* [1] ». Car le même idéogramme du faucon sur la gazelle, à cette époque, exprime aussi le nom du nome de l'Oryx, à lire *Mḥ-t* même, comme on sait bien, d'après les écritures complètes [hiéroglyphes], etc., et l'on voit alors que [hiéroglyphe] comme nom du dieu ne peut signifier que « celui de l'Oryx », « celui de *Mḥ-t* », à lire, en adjectif simple, *mḥ-j* ou *mḥ-tj*. Donné, en outre, que dans ce nom du nome à l'époque tardive, *Mḥ-t*, l'« Oryx », il faut bien voir une simplification du vieux nom *mꜣ-ḥḏ* — qui restait vivant, fort curieusement, comme désignation de l'animal ordinaire — on arrive à se rendre compte que ce titre d'Horus, *mḥ-tj*, pouvait être com-

1. Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1360.

pris à volonté comme « Celui du nome *Mḥ-t* » ou « Celui de l'animal *mḥ-t* », c'est-à-dire, dans ce dernier sens, le « chasseur triomphant de la gazelle sauvage », le *gazellier*, si l'on avait ce mot en français comme on a *levrier*, le « [chasseur] de lièvre ».

Il est intéressant de noter à ce sujet que hors de toute mythologie, dans les choses de la vie courante et dans la langue ordinaire de l'époque classique, nous avons bien probablement un chien *gazellier*, parmi ceux qu'il a plu au roi 'Intef-ô de faire figurer avec lui-même sur sa stèle connue du tombeau du plateau de Gournah. Rappelons que les cinq chiens groupés dans le tableau portent des noms berbères, qu'accompagnent dans trois cas leurs traductions égyptiennes [1] ; que l'un des deux noms dont la traduction manque est celui de , dans lequel on reconnaît le berbère actuel *abaïkour*, *abekkour*, « lévrier de Kabylie, *slougui* », tandis qu'un autre des chiens s'appelle [2], ainsi expliqué : « ce qui signifie la *gazelle blanche* ». Plus précisément que ne l'a fait le traducteur égyptien, ne pourrait-on comprendre que ce compagnon du lévrier *abaïkour* s'appelle en réalité le *gazellier*, et que l'égyptien eût du rendre le nom par *mꜣ-ḥḏ* avec la terminaison adjective [3] ?

1. Mariette, *Mon. divers*, pl. 49, et Rougé, *Inscr. hiérogl.*, CLXII ; pour l'explication des noms des chiens et de leurs traductions, voir Maspero dans *Mon. divers*, texte, p. 15 et *Et. de myth. et d'arch.*, III, p. 331-332 ; Daressy dans *Rec. de travaux*, XI (1889), p. 79-80.

2. Relevé par les enquêteurs du papyrus Abbott, comme on sait bien, et consigné par eux dans la description de la stèle aux procès-verbaux de visite : (*Abbott*, II, 11).

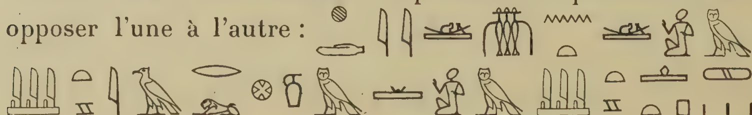
3. Un des mots qui désignent la gazelle sauvage, en berbère, est *hanka*.

IV

LE TAUREAU TRIOMPHANT, EN SON ARRIVÉE AU *CHAMP DES OFFRANDES*, DANS LES TEXTES DU LIVRE DES MORTS

Recoupant, superposant, prolongeant les unes par les autres plusieurs formules toujours réticentes et diversement incomplètes, nous avons fait sortir des textes des Pyramides le drame du taureau de la *śẖ-t ḥtp*, en garde sur sa rive et surmonté par le défunt aux charmes puissants, taureau pour cette minute, « taureau de *Rʿ* », « taureau ferme ». Cette restitution une fois obtenue, il est d'un évident intérêt de nous tourner vers le *Livre des Morts*, pour chercher si des lambeaux du mythe ont été rencontrés par le nouveau recueil, assez caractérisés encore pour y avoir projeté une trace reconnaissable.

Cette trace existe. Pour ne point l'isoler du cadre des faits étroitement corrélatifs, observons d'abord que la mention de la *śẖ-t ḥtp*, au *Livre des Morts*, est assez rare et spéciale, en opposition marquée avec la *śẖ-t iȝrw* qu'on évoque couramment et qui paraît dans une quinzaine de chapitres. Au Moyen Empire, cependant, on relève un texte, repris des Pyramides, où les deux domaines sont en parallélisme, comme en équivalence [1] : « Mon palais (*sẖ*) est dans *śẖ-t iȝrw*, ma richesse (*ȝgb*) dans *śẖ-t ḥtp.* » Différemment, au recueil classique, on trouve, une fois, les deux *śẖ-t* nommées ensemble, dans une formule très habituellement reproduite et qui semble les opposer l'une à l'autre :



1. Lacau dans *Rec. de travaux*, XXIX, p. 154 = *Pyr.* 130.

« je descends et je remonte le courant dans *śẖ-t i͗ȝrw*, je rejoins *śẖ-t ḥtp* [1] » : distinction entre les deux domaines, celui où l'on navigue et celui où l'on s'établit, qui correspond exactement à ce que nous avons relevé, en termes légèrement différents, aux *Pyr.*, 288-289, 749, 1164-1165, et qu'il faut rapprocher aussi de cet autre énoncé rencontré dans une invocation funéraire de la XVIIIe dynastie : « ...que je laboure les terres de *śẖ-t i͗ȝrw* et joigne *śẖ-t ḥtp*... [2] », lequel nous fait souvenir que Devéria et Pierret, jadis, à propos justement de la précédente formule au Livre des Morts, dans le papyrus de *Neb-Qed*, avaient induit que la *śẖ-t i͗ȝrw* pourrait être le pays dans lequel le défunt travaille, et *śẖ-t ḥtp* le domaine de son repos [3].

Ailleurs, au *Livre des Morts*, quand *śẖ-t ḥtp* est évoquée, c'est pour elle-même et seule, et tout d'abord dans la version du Moyen Empire, où l'on relève des formules vivement intéressantes. Voici un chapitre de « devenir participant (*wḏb*) à la table d'offrandes de Hathor » [4] : « Gebeb et Atoum siègent, lorsque sont rédigés mes titres , dans la *śẖ-t ḥtp* de Hathor, et que je suis réuni (?), acclamé comme bon fils (?) d'Atoum, [muni de] mes titres de la table d'offrandes de la *śẖ-t ḥtp* de Hathor. L'ouverture de cette porte est faite par Hathor, qui ouvre le mystère des portes de Re.

1. Chap. LXXII ; *Todt. Naville*, l. 11 du texte de base, voir surtout les variantes ; *Todt. Lepsius*, l. 8-9.

2. *Hierogl. texts Br. Mus.*, VII, pl. 18.

3. Kees pense (*Totenglauben*, 1926, p. 110) que les deux domaines sont au fond identiques, que « entre les deux il n'y a pas de différence réelle. » Cette vue est contredite par toutes les remarques qu'on vient de faire.

4. Lacau dans *Rec. de travaux*, XXX, p. 72-73.

Je suis décrété paysan en cette place, et j'y suis, parmi les Suivants (*śmś-w*). » Ce texte insiste fortement, comme on voit, sur la promotion régulière, établie par pièces écrites, à la résidence dans le *Champ des Offrandes* et à la participation aux aliments du domaine. D'une autre formule de la même époque il ressort que « résidant de la *śḫ-t ḥtp* » était exprimé par une forme adjective construite sur *śḫ-t ḥtp* traité comme un substantif composé [1] : « Te sont prodiguées jubilations et acclamations, dans la Cité funéraire, par ceux qui sont (var. (sans la préposition) comme gens de la *śḫ-t ḥtp.* »

Essentiellement, d'ailleurs, cette cité où le défunt reçoit établissement est le domaine de la bienheureuse nourriture. Au *Livre des Morts* du Nouvel Empire, un premier passage accuse bien cette fonction principale : « Je suis assis parmi ces dieux grands du ciel, le *Champ des Offrandes* est établi pour moi, devant moi, et j'y mange [2]. » Mais voici, pour dire la même chose, au recueil classique, tout le développement du long chapitre CX, dont il sera intéressant, avant de nous approcher de son texte, que nous considérions cette préfigure rudimentaire qu'on trouve aux cercueils du Moyen Empire, dans le guide de l'autre monde qui décore le fond de la cuve d'un certain nombre de ces cercueils de la XIIe dynastie, provenant de Bercheh, et à quoi Schack-Schackenburg, jadis, a donné le nom de *Livre des deux routes.* Entre autres particularités de la rédaction des formules, en cette composi-

1. Lacau dans *Rec. de travaux*, XXXVII, p. 140-141.
2. Chap. LXXVII ; *Todt. Naville*, l. 5-6 du texte de base ; *Todt. Lepsius*, l. 3-4.

tion du Moyen Empire, nous allons relever la mention des « gens de la *śẖ-t ḥtp* », sous la forme scripturaire que nous avons déjà enregistrée à la même époque.

La rédaction n'est pas rigoureusement fixée. L'exemplaire le meilleur est celui du sarcophage Caire 28.083, texte complet et clair [1] ; au sarcophage bien connu de Berlin, le texte est plus développé mais par endroits énigmatique [2] ; outre quoi l'on dispose de divers exemplaires encore [3]. Lisons Caire 28.083 :

« Gens de la *śẖ-t ḥtp* », en titre au-dessus d'un petit développement ainsi conçu : « Le nourricier (*ẖnm-t*) parmi eux est Osiris. Ils sont dans la *śẖ-t ḥtp* [4] de son Seigneur, ils mangent des pains, en elle, avec Osiris, chaque jour. » Suit, en deuxième section : « Chapitre d'être en la *śẖ-t ḥtp* [5], parmi les dieux qui sont des Suivants d'Osiris, chaque jour [6]. Ils mangent des pains, parmi les vivants ; ils ne meurent point, éternellement. Celui dont les champs sont là, il voit Osiris, chaque jour. avec [Thot] [7] ; il n'est pas

1. Lacau, *Sarc antérieurs au Nouvel Empire*, I, p. 191.
2. Schack, *Zweiwegebuch*, chap. XII *b*, p. 40-41 et pl. 7-8.
3. Caire 28.085, 28.089, 28.091, 28.094.
4. , déterminatif évidemment absurde, introduit par confusion avec la mention précédente ; même faute à l'exemplaire de Berlin (voir note suivante).
5. Caire 28.083 : , *śẖ-t* omis ; *Berlin* : , déterminatif erroné.
6. *Berlin* : « ...parmi les veilleurs (*rś-w*) d'Osiris, parmi les Suivants de .»
7. Détruit ou énigmatique en Caire 28.083 ; rétabli d'après Caire 28.085, qui porte : « Celui dont les champs sont là, il est avec Thot ( ) ... ».

repoussé par les méchants (*nbḏ-w*), les Maîtres de la Porte s'occupent d'appréhender les malfaiteurs [1] ».

La provenance hermopolite des sarcophages qui portent la composition explique l'invocation de *Thot* dans ce chapitre. Plus généralement, et dans une forme d'affirmation insistante que l'on remarque, les objets du texte sont attribués à Osiris, « Seigneur de la *śḫ-t ḥtp* », et cela est vivement intéressant quant aux conditions d'appartenance du domaine dès le Moyen Empire. Osiris, comme on voit, dans son entreprise d'annexion des choses funéraires, était arrivé dès lors, au moins dans le cadre de certaines constructions plus ou moins répandues, à pouvoir dire que la *śḫ-t ḥtp* lui appartenait, et une importance spéciale y était attachée, si l'on observe qu'au *Livre des deux routes,* justement et d'assez incohérente manière, la *śḫ-t ḥtp*

1. A *Berlin* (sarcophage Schack), la composition est arrangée un peu différemment, avec des éléments qui ne figurent point aux sarcophages du Caire. *Première section* : « Mes champs sont dans la *śḫ-t ḥtp*, parmi ceux qui connaissent le Nourricier (*ḫnm*) d'Osiris..... en pureté, faisant la cuisine (*pśf*) d'Osiris, chaque jour, parmi ceux qui connaissent les Offrandes. » *Deuxième section* : « La *śḫ-t ḥtp* (titre). Le nourricier (*ḫnm*) parmi eux est Osiris. Les gens de la *śḫ-t ḥtp* sortent ; ils sont avec Osiris, en la durée de chaque jour. » *Troisième section* : « Mes champs sont dans la [*śḫ-t*] *ḥtp* ( ), cf. la même omission en certaine place de Caire 28.083, voir notes ci-dessus), et ne sont point enlevés (*ỉṯt-w*) de moi. » *Quatrième section* : « Chapitre d'être en la *śḫ-t ḥtp*, parmi les veilleurs d'Osiris, parmi les Suivants de... (?). Ils mangent des pains parmi les vivants, ils ne meurent point, les souffles sont en leurs narines. »

La *première* et la *troisième* sections de la composition de ce dernier modèle ont passé au *Livre des Morts* du Nouvel Empire, où on les retrouve en détail assez fidèle au chap. 144 (celui des *sept pylones*) : chez *Nw*, Budge, *Book of the Dead* (*Text*, p. 330-331), l. 10-13 du texte principal ; Todt. Lepsius, chap. 144, l. 11-15, texte inférieur du *troisième pylône*. On y retrouve notamment, aux deux époques, l'intervention de *Thot*, avec celle d'*Anubis*.

Cf., pour cette transmission, Grapow dans *Ä.Z.*, 46 (1909), p. 79 (en sa courte note *Zweiwegebuch uud Totenbuch*).

se présente en plein milieu de l'exposé, tout à fait détachée de sa position primitive de point d'arrivée du voyage du défunt, et qu'elle n'est plus ici qu'une localité parmi beaucoup d'autres. On croit comprendre, cependant, que l'installation d'Osiris dans la place se réfère à un état de choses antérieur, de conditions dans lesquelles la *sḫ-t ḥtp* était encore prédominante et seule au terme de la route : nous avons déjà vu plus haut (§ I, § II), et au chapitre suivant nous tirerons plus complètement en lumière que *sḫ-t ḥtp* des images primitives est l'*Occident* par excellence ; nous comprendrons bien alors qu'Osiris, solidement installé dans l'Occident funéraire, ait eu de particulières facilités pour prétendre à ce domaine de l'horizon occidental, qui se superposait au sien propre.

Arrivons, après cela, au chapitre CX du Nouvel Empire, un traité spécial de la *sḫ-t ḥtp,* comme l'annonçait d'ailleurs son titre avant qu'une prolixité fâcheuse l'eût amplifié à contresens :

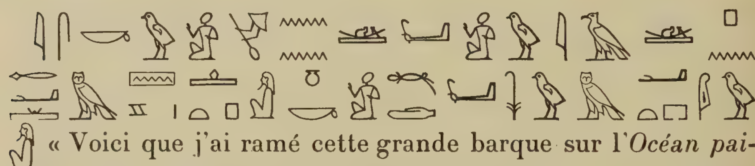


« Commencement des formules de la *sḫ-t ḥtp* et des formules de sortie pendant le jour, d'entrer et sortir dans la nécropole, de joindre la *sḫ-t iȝrw* et d'être dans la *sḫ-t ḥtp*, etc... d'y être puissant, d'y être illustré, d'y labourer, d'y moissonner, d'y manger, d'y boire, d'y faire l'amour, etc...[1] ».

Comme il ne sera point une seule fois question, au texte subséquent, de la *sḫ-t iȝrw*, nous pouvons être assurés qu'en sa forme première ce titre disait seulement : « Commencement

1. Chap. CX, *Todt. Naville*, texte de base, l. 1-3. Au saïte, très différemment organisé d'un bout à l'autre, ce titre manque.

des formules de la *šḫ-t ḥtp* et d'être dans la *šḫ-t ḥtp*, etc. », exactement comme il figurait aux légendes osiriennes du Moyen Empire qu'on voyait tout à l'heure. L'objet du chapitre est d'affirmer que le défunt, installé en paix (*ḥtp*) dans la *šḫ-t ḥtp*, s'y livre en plénitude et à son gré à toutes les activités de sa vie sur terre ; au texte de base du recueil Naville [1] les deux premiers tiers du développement sont consacrés à l'exposé détaillé et plusieurs fois répété de cette situation. Chemin faisant, en outre, on rencontre de précieux souvenirs du voyage vers la *šḫ-t ḥtp* dans les textes de l'Ancien Empire. Le défunt dit notamment :



« Voici que j'ai ramé cette grande barque sur l'*Océan paisible*, que moi j'ai tiré de la demeure de *Św* [2]... Je rame en ses eaux pour parvenir à ses villes, je navigue jusque *Ḥtp*, parce que moi je suis le *reposé* (*ḥtp*), en vertu propre (*m sp-w-f*).... Moi je la connais, je navigue en ses eaux pour parvenir à ses villes.... Je suis illustré en elle, j'y mange, j'y bois, j'y laboure, j'y moissonne, j'y fais l'amour, j'y ai parole puissante.... Qu'il marche et aille au gré de sa volonté par ses eaux et par ses villes.... Moi je me repose en la Cité divine, je connais les eaux, les villes, les districts, les lacs, les résidences de la *šḫ-t ḥtp*, étant moi-même illustré en elle, nourri en elle, etc. [3] ».

A la traversée de l'*Océan paisible* de la première phrase il

1. Tout le chapitre est assez diversement rédigé et ordonné d'un exemplaire à l'autre, et diversement encore du thébain au saïte.

2. L'expression *šd m...*, pareillement écrite, est employée pour dire : *extraire le Nil de la caverne de sa source* (*Wörterbuch*, IV, 561).

3. Même chap. CX, *Todt. Naville*, texte de base, l. 6-23 ; au *Todt. Lepsius*, rédaction plus sommaire, voir l. 11-14.

correspond, au saïte, la rédaction suivante : (*sic*), que suit : « Je rame en ses eaux pour parvenir à ses villes, etc.[1] ». Rapprochées, les deux versions rappellent mieux encore la « traversée de l'*Océan paisible* » du texte du Caire qui a été le point de départ de cette étude, et touchant l'allusion à *Šw,* le passage précité de *Pyr.* 1121-1123 : « Il traverse la voûte céleste, en vie et richesse, il traverse l'*Océan écumeux*, renversant la *muraille de Šw*. . . ». Mais c'est après la portion de développement qu'on vient de citer, dans la version thébaine la plus courante, que nous arrivons au passage capital pour nous du *taureau de la šḫ-t*, passage qui dans la rédaction saïte, plus logiquement peut-être, fait le commencement même du chapitre [2]. Au thébain on trouve :

« Je suis dans ma ville ! ville grande en laquelle je suis venu. Je décompte mon abondance, je parcours les verdoyances. . Je suis ce taureau rehaussé de lapis, Seigneur du *Champ*, taureau des divines paroles [que dit] à moi Sothis en ses heures. . .[3] ». A côté de quoi nous noterons immédiatement

1. *Todt. Lepsius*, même chap., l. 11-12.

2. Même chap. CX, *Todt. Naville*, texte de base, l. 32-34 ; *Todt. Lepsius,* l. 1-2.

3. Nous choisissons pour la fin de la phrase, aux divers exemplaires, la rédaction la plus fréquente, qui sans doute est la meilleure, donnant le sens le plus intelligible. Dans d'autres manuscrits, on a complètement cessé de comprendre l'allusion et l'enchaînement des objets, notamment au texte de base de Naville qui porte : « . . .ce taureau rehaussé de lapis, Seigneur du *Champ du taureau*, Seigneur des divines paroles de Sothis en ses heures. . . »

que dans certains exemplaires ce même chapitre CX comporte, outre celle du passage qu'on vient de voir, une autre mention du *taureau*, en relation avec certaines *vaches* divines et, plus clairement, avec l'arrivée du défunt dans l'heureux domaine. Prenons *Soutimès*, dont le beau chapitre CX, très remarquable malgré le désordre de sa composition, est arrangé dans sa première moitié en strophes séparées de rubriques et commençant toutes par l'exclamation : « M'y voici arrivé ! » Le paragraphe précité du *taureau du Champ* y fait l'objet de la strophe sixième [1]. Or le début du chapitre, strophes 1 et 2, est conçu comme il suit [2] : « Blés et orges, province divine ! — Je suis arrivé là, en marche d'approche, j'entreprends de servir avec (?) la *Génisse sauvage* ( ) [3]. — Je suis arrivé là, mon cœur éveillé, ma tête ceinte de la couronne blanche, conductrice pour mon succès sous [sa] direction, et joyeux le *taureau* couvrant la *Vache divine* [4]. »

Le caractère obscur de ces deux passages, que nous appellerons A et B pour la facilité du discours, n'empêche point qu'il s'y manifeste, dans les mots et même dans l'esprit des formules, une transmission du vieux drame de la conquête de la *sḫ-t ḥtp* tel que l'entendaient les chapitres des Pyramides

1. Guieysse et Lefébure, *Le papyrus de Soutimès*, pl. XV, l. 8-9 du chapitre.

2. *Ib.*, l. 1-2 du chapitre.

3. , fort énigmatique.

4. Cette dernière personne se retrouve au *Livre des Morts* du Moyen Empire, en un chapitre (Lacau dans *Rec. de travaux*, XXVI, p. 224) où l'on voit le transport du défunt à la « *sḫ-t ḥtp* de Re » assuré par Horus, Anubis et le *taureau saillant* (?) *la Vache divine*, comme divinités principales.

où ses morceaux se retrouvent. Au passage A, le défunt déclare qu'il est un taureau de lapis, d'*azur céleste* sans nul doute, ce taureau, croyons-nous bien comprendre, « que m'a dit Sothis à l'heure où il convenait qu'elle me le dît. » Or, en *Pyr*. 282-284, nous avons vu qu'une déesse, armant le défunt et le guidant vers *śẖ-t ḥtp*, l'appelle *taureau du ciel à la corne brillante* ; cette déesse n'est point Sothis, c'est *Occident* même ; mais nous avons trouvé aussi Sothis guide du défunt, explicitement, en *Pyr*. 1121-1123, ainsi qu'en *Pyr*. 822, 1082, 1152, etc., et de même qu'*Occident* et *Sothis*, aux *Pyr*., interchangent dans ce rôle, de même dans nos formules du Nouvel Empire nous voyons *Sothis* en scène avec le défunt, en A, tandis qu'en B c'est la *couronne blanche* qui assume la fonction de guide (*śšm*, le même mot que pour Sothis en *Pyr*. 1123). Cette formule de B est particulièrement remarquable parce qu'elle vise nettement le succès (*ś-wꜣḏ*) d'une entreprise, sous la conduite divine, tout à fait dans le sens de l'histoire de *Pyr*. 468-471, au *taureau de Re* rencontré et soumis, et de l'autre histoire en quatre versions du *taureau ferme* vainqueur du *taureau sauvage ;* le *taureau joyeux* de B est sans nul doute ce taureau vainqueur même des vieux textes, et il est probable enfin que la *taure sauvage* qui paraît également en B, assez incompréhensible, est une projection du *taureau sauvage* (*śmꜣ*) des *Pyramides*.

Poursuivons jusqu'au bout la lecture de ce chapitre CX. En manière de conclusion, au texte de base de Naville : « ...Et je fais mes salutations aux dieux qui sont dans *śẖ-t ḥtp*[1]. » On relève en outre que le chapitre est encadré de tableaux avec légendes, le tout surajouté certainement ; d'un côté le défunt devant les dieux : « ... Il fait l'adoration des dieux qui sont dans *śẖ-t ḥtp* : Salut à vous, Seigneur des ali-

1. *Todt. Naville*, ch. CX, l. 46.

ments ! Je suis venu en paix jusque votre *Champ*, pour recevoir les provisions que vous donnez, etc. » ; vis-à-vis, un tableau d'invocation à Osiris : , pour qu'ils donnent le repas funéraire, etc. » Cette addition postérieure, du même esprit que la formule *osirienne* conservée aux sarcophages du Moyen Empire que nous avons notés plus haut, est la seule partie du chapitre où l'on voie paraître Osiris, complètement ignoré de la rédaction originale du Nouvel Empire.

Beaucoup plus remarquablement enfin on voit paraître *śḫ-t ḥtp* dans ce grand chapitre CXLIX, aux quatorze sections bien connues dont la deuxième est le traité de la *śḫ-t iȝrw* de la même manière que CX est le traité du *Champ des Offrandes*, nous verrons cela plus loin en tous détails. A grande distance de là, dans le chapitre, sa onzième section est consacrée à ladite *śḫ-t ḥtp* qui nous occupe ici. La rédaction, très chargée d'allusions magiques et sans doute moins ancienne que celle de CX, est principalement intéressante parce qu'en deux places, aux premières lignes, elle situe explicitement le domaine visé *dans la région funéraire* : « O cette cité » (thébain et saïte), et que la fin est empruntée aux développements de l'ancienne époque. Voici cette conclusion, qui se sépare très nettement [1].

« Il m'est donné de résider en ce district de territoire, où je me tiens debout, où je m'assieds ; je mange des provisions de la *śḫ-t ḥtp*. [Car] je suis descendu aux berges des étoiles, s'est ouverte pour moi la porte des Vérités, se sont ouvertes pour moi les ondes célestes, installée pour moi l'échelle pour

1. Chap. CXLIX, *Todt. Naville*, texte de base, l. 73-74 ; *Todt. Lepsius*, l. 47-49.

voir les dieux ; j'ai été devant eux, j'ai eu communion des offrandes devant eux, ma voix a eu réponse de Sothis [1]. »

On retrouve à l'état pur, en ce passage, le voyage à la *śḫ-t ḥtp* tel que les formules des *Pyr.* nous l'ont fait connaître, avec l'échelle d'accès au ciel et la traversée des ondes célestes, et en fin de route, *Sothis* une fois encore, pour l'entretien ou les déclarations déjà visées au chap. CX, qui introduisent le grand acte de l'entrée au Champ divin. Il semble bien que pour cette rencontre, *Sothis* ait été l'interlocutrice et le guide de prédilection, dès la première époque de la construction mythologique.

Il ressort de tout ce qui précède que les rédacteurs du *Livre des Morts*, touchant la *śḫ-t ḥtp* et le voyage du défunt pour y arriver, connaissent le vieil exposé des Pyramides, mais en lambeaux disjoints, mots, phrases et noms qui flottent sans qu'il y reste grand chose du sens dramatique de l'ensemble et de la superbe violence de l'épisode culminant dans la composition ancienne. On sait encore que le voyageur escalade le ciel, par l'échelle, comme on continue à dire quelquefois, qu'il s'embarque sur l'Océan céleste et le traverse pour gagner les berges divines ; qu'une déesse lui parle et le guide, et que pour arriver au *Champ des Offrandes* il est un taureau éblouissant. Mais on a oublié, ou cessé de comprendre, ou peut-être supprimé délibérément, à quelque tournant des évolutions de la littérature mythologique, que l'accès à la *śḫ-t ḥtp* était le prix d'un combat mené victorieusement. Cette oblitération s'est préparée et sans doute consommée à une époque ancienne ; aux *Pyr.* déjà, nous l'avons vu, sont recueillies plusieurs versions en désaccord entre elles quant

1. (var. : *Hathor*) ; variante moins bonne : « ma voix est le cri de Sothis ».

aux circonstances du débat, nous laissant comprendre ou entrevoir qu'à l'instant critique il y a combat violent et mortel, ou bien conjuration magique, ou simplement exercice des protections dont le voyageur est revêtu, de sorte qu'il ne doit point nous surprendre que la théologie ultérieure ait laissé tomber l'épisode violent, au bénéfice de formes tranquilles plus acceptables à l'organisation des choses d'outre-tombe pour le commun des hommes. En tout état de cause il apparaît qu'au Nouvel Empire la brutale légende funéraire des premiers âges, le taureau héroïque à l'assaut du taureau divin barrant la porte, ne subsiste plus qu'en la trace d'une figure, d'une belle image du défunt au moment où il accède à la cité heureuse, l'image brillante du taureau d'azur et de lumière.

CHAPITRE II

FONCTIONS ET APPARTENANCE DU *CHAMP DES OFFRANDES* ET DU *CHAMP DES ROSEAUX*

Pour l'information de l'étude qui fait l'objet du précédent chapitre, nous avons été conduit à rassembler les textes où la *śḫ-t ḥtp* est mentionnée, aux *Pyramides*, au *Livre des Morts* et dans les rédactions funéraires diverses. Nous allons maintenant reprendre ces témoignages et, chemin faisant, nous compléterons le dossier de leurs renseignements, en vue de l'explication de la *śḫ-t ḥtp* en elle-même, pour déterminer ses relations et son appartenance, et chercher à suivre, s'il y a lieu, l'évolution, peut-être les déplacements ou substitutions des puissances divines dont le domaine est le siège.

La question de *śḫ-t ḥtp* est très liée avec celle de l'autre cité céleste *śḫ-t iȝrw*, le *Champ des Roseaux*, du fait que dans un grand nombre de cas les deux mentions paraissent ensemble. Nous avons aperçu, toutefois, que cette juxtaposition des deux objets n'était point nécessaire, la *sḫ-t iȝrw* mentionnée seule beaucoup plus souvent qu'avec l'autre, la juxtaposition d'ailleurs ne contribuant jamais à rien expliquer, et d'ailleurs encore, touchant spécialement *śḫ-t ḥtp*, les textes où elle figure seule étant justement ceux de la plus grande importance significative. Il conviendrait donc, en principe, de considérer à part *śḫ-t iȝrw* et ses très nombreuses évocations. Mais on prévoit bien que cette séparation ne sera pas toujours possible, au fil de la lecture des textes, et aussi qu'il viendra à être

utile, en nombre de cas, d'expliquer l'une des deux *śḫ-t* par les conditions similaires de l'autre. Pour commencer, d'ailleurs, nous allons prendre les deux *Champs* célestes ensemble, en vue d'accuser et souligner qu'ils se présentent à nous, l'un et l'autre, dans cette situation quelque peu surprenante en l'état des études religieuses, d'un objet neuf, intact, jamais encore entrepris par la recherche analytique. Le trait dominant de la situation à constater est cette circonstance toute négative, en suite de laquelle il y aura table rase pour une enquête prise de début, que les deux domaines ne sont d'appartenance ou de dépendance *osirienne* ni l'un ni l'autre.

I

LES *CHAMPS* CÉLESTES NE SONT PAS D'APPARTENANCE OSIRIENNE

On a pu croire, vers la fin du siècle dernier — cela se manifeste surtout chez Maspero et dans un petit groupe à sa suite — que le *Champ des Roseaux* et le *Champ des Offrandes* étaient à Osiris par qualité essentielle ; un peu simplement, comme on faisait tout en égyptologie, à cette époque encore, dans le domaine de l'analyse documentaire et de l'histoire des traditions. La position des raisons se retrouve sans peine. Les *Champs* heureux, où le défunt est accueilli, où il travaille et possède, où il séjourne, sont des lieux importants, des cités capitales du monde d'outre-tombe, et dans ces fonctions pour le bénéfice du défunt se substituent ou en quelque manière se superposent à l'*Occident* simple des vieilles formules, dont Osiris est le maître dès l'Ancien Empire et pour toujours ensuite ; le défunt, en outre, est Osiris lui-même partout au *Livre des Morts* et fort souvent déjà aux Pyramides, dans cette famille très vaste des formules qui furent composées ou adaptées dans la sphère de la religion osirienne ; en cette même

littérature osirienne des Pyramides, enfin, on rencontre Osiris installé dans le *Champ des Offrandes* et le *Champ des Roseaux* comme dans tout le reste du monde funéraire. Il résulte de tout cela, ou il peut sembler en ressortir, que les *Champs* célestes sont osiriens inséparablement. De quoi, peut-il sembler encore, on trouve confirmation explicite au *Livre des Morts* même, en ce chapitre CX de la *śḫ-t ḥtp* où Osiris nous est présenté comme seigneur de la place dans une composition du Moyen Empire (voir ci-avant, chap. I, § IV), et qui porte en tête, en certains exemplaires du Nouvel Empire, des tableaux où paraît le d' « Osiris créateur de la Neuvaine qui est dans *śḫ-t ḥtp* »[1] ; aux chapitres CXLV et CXLVI, que précèdent, au saïte, des intitulés : « Commencement des pylônes de la *śḫ-t i͗ȝnrw* de la maison d'Osiris », « Commencement des pylônes de la maison d'Osiris, *śḫ-t i͗ȝnrw* » ; au thébain déjà, en l'une au moins des deux places : Connaissance des pylônes qui sont dans la maison d'Osiris, dans *śḫ-t i͗ȝrw* »[2].

Dans le sens des témoignages notés et compris de cette manière, Maspero parle tout naturellement du « domaine propre d'Osiris, le jardin d'Ialou », des « Champs d'Ialou qu'Osiris habitait », du chap. CX du *Livre des Morts* « où est décrit le domaine d'Osiris »[3] ; tout à fait de même, en même temps, Jéquier évoque le « domaine propre » d'Osiris, « pays d'*Ialou* et d'*Hotep*, les Champs-Élysées... », et va jusqu'à indiquer que « le *Livre des Portes* est entièrement consacré aux domaines osiriens... »[4]. Telles sont les considérations de

1. *Todt. Naville*, ch. CX, texte de base. D'autres bons exemplaires, *Soutimès* par exemple, n'ont pas ces tableaux (surajoutés sans nul doute, nous y reviendrons), et Osiris est complètement absent du chapitre.

2. *Todt. Naville*, ch. CXLVI, l. 1 ; *Todt. Lepsius*, ch. CXLV, CXLVI.

3. Maspero, *Études de myth. et d'arch.*, I, p. 338, II, p. 13 ; un peu plus tard *Histoire*, I (1895), p. 180-181.

4. Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* (1894), p. 12-13.

cette époque. Que doit-il rester, cependant, de cette attribution osirienne pour *śḫ-t i͗ȝrw* et *śḫ-t ḥtp*, objets présents dans les formules du plus ancien stade, une fois reconnu qu'Osiris dans la fonction funéraire est un usurpateur de deuxième époque et qu'avant lui, dans la première partie de l'Ancien Empire encore, c'est Anubis qui avait la qualité de « Chef des Occidentaux » ? Or cette situation capitale était reconnue, une dizaine d'années à peine après Maspero et Jéquier en 1894, et acceptée comme parfaitement claire [1]. Il est à noter aussi que peu de temps après cette date de 1894 Lefébure, traitant du « paradis égyptien » [2], est complètement dégagé déjà de toute tendance à attribuer *śḫ-t i͗ȝrw*, ou bien *śḫt ḥtp*, à Osiris ; il ne cherche point à déterminer la personne du dieu propriétaire.

Il est vivement intéressant, toutefois, pour comprendre la position dans laquelle Maspero se tenait encore, de noter que les égyptologues du dernier siècle savaient que *śḫ-t i͗ȝrw* était le nom d'un canton très réel de la Basse-Égypte, appartenant au territoire d'un nome dont la capitale semblait bien être le célèbre Bouto de l'extrême Nord, car on trouvait en place, dans la ville, *Isis de Bouto* et *Osiris* lui-même.

La thèse est exposée en 1879 par Brugsch [3], consignant, d'après des textes de l'époque tardive, que les [hiéroglyphes] et leur végétation sont en correspondance

1. Plusieurs fois, au cours du précédent chap. I, nous avons attiré l'attention sur le fait de l'intrusion plus ou moins tardive d'Osiris dans les formules. Pour la situation d'ensemble, et le primitif *Anubis Chef de l'Occident*, cf. Erman, *Die äg. Religion* (2e éd., 1909), p. 110 ; plus récemment Kees, *Totenglauben* (1926), p. 26-28, 195 et suiv. ; Moret, *L'Égypte pharaonique* (1932), p. 96 et n. 2.

2. Lefébure, *Le paradis égyptien*, dans *Sphinx*, III (1899), p. 191 et suiv.

3. Brugsch, *Dict. géogr.* (1879), p. 61-62.

avec d'autres *Champs* fertiles, ceux de la ville de [1], et que cette dernière localité est en relation étroite avec , 'Im-t, la capitale du XIX[e] nome de la Basse-Égypte, « '*Im-w* postérieur » des listes [2]. Cette chaîne de relations n'est pas trompeuse ; notons, en confirmation très décisive, que dans un des grands tableaux que nous avons de géographie administrative et religieuse, on voit figurer, directement, parmi les cantons importants de ce XIX[e] nome [3]. Or, la divinité principale du nome et de sa ville '*Im-t* est , « Dame » de la place où l'on trouve à côté d'elle, en outre, un *Osiris* d'appellation particulière [4]. Si l'on relève que cette *W3ḏ-t* de '*Im-t* est fréquemment nommée aussi, dans les textes qui se rapportent à ce nome, « Dame de » et Dame de » [5], on voit qu'il y aura bonne apparence, au premier coup d'œil, que '*Im-t* soit

1. Papyrus *Boulaq 3*, II, 3-4 : « Viennent à toi les produits saisonniers () sortis de la Basse Égypte, sortis de la *sḫ-t i3rw*, les bons végétaux sortis des champs de *Ḥ*ʿʿ. »
2. Renvoyons, pour la mise en contact de '*Im-t* et *Ḥ*ʿʿ ensemble, au papyrus *Louvre 3079*, l. 84 (cf. Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1065), et aux textes du sarcophage de *Nḫt-nb-f* à Berlin, où l'Osiris du lieu, , figure à côté de la (*Urk. d. gr.-römischen Zeit*, p. 26). D'autres faits textuels sont cités par Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 61-62, d'après Dümichen, *Rec.*, IV, 29.
3. Grand tableau des nomes à Denderah ; voir Dümichen, *Geogr. Inschriften*, IV, pl. 125, aussi I, pl. 17.
4. Voir ci-avant, p. 58, n. 2.
5. Voir J. de Rougé, *Géogr. de la Basse-Égypte*, p. 123-124.

Bouto même. Toutefois, cette identité est-elle bien assurée? Brugsch arrive vite à en douter ; il lui est certainement apparu que le culte de la *Dame de Bouto*, dans une ville, n'impliquait pas forcément que l'on se trouvât dans la capitale même de la déesse, et dès les dernières pages du gros volume de 1879 il consigne, touchant *'Im-t* : « ... métropole du 19e nome de la Basse Égypte... *Pelusium* des Grecs et des Romains ».

Pourquoi *Péluse?* Brugsch nous explique d'abord, l'année suivante [1], qu'inspiré par Dümichen et d'accord avec lui, il a constaté : 1° que *'Im-t* étant la ville de *imw pḥw*, XIXe nome, on doit rapprocher ce dernier nom de celui de *imw ẖn-t*, XVIIIe nome, qui est Bubaste, que ces deux nomes *nord* et *sud* de même dénomination sont forcément voisins et qu'on voit en outre, alors, que *'Im-t* est au nord de Bubaste ; 2° que d'après l'ordre géographique au papyrus *Louvre 3079*, *'Im-t* est effectivement au nord de Bubaste et aux environs d'*Arabia* (XXe nome), du *Pharboetite* (XIe) et du *Tanite* (XIVe) ; 3° que *Nẖt-nb-f* du sarcophage de Berlin [2] est prince de *'Im-t*, de (XIVe nome) et de *Sebennytos* (XIIe), ce qui suppose le voisinage des places ; 4° que dans les documents en général, *'Im-t* est toujours cité à grande distance du Bouto certain du nord-ouest. Il faut donc qu'il s'agisse d'une autre ville. Quelle ville? Fort étrangement, en conclusion d'une discussion longue et peu convaincante, Brugsch s'arrête à Péluse, qu'il nous avait déjà désignée.

N'y tiendrait-il pas très fort ? Dix ans plus tard, il semble renoncer à *Péluse* [3] : le *Champ d'Aru* « existait dans la réalité

1. Brugsch, *Dict. géogr.* (*Suppl.*, 1880), p. 1081-1094.
2. Cf. *Urk. d. gr.-röm. Zeit*, p. 25-26.
3. Brugsch, *Religion und Mythologie* (1891), p. 175.

en l'espèce d'une région fertile, riche en nappes d'eau et en îles [1], dans la partie *orientale* du Delta. au-dessous du nome bubastite. » La même année 1891, toutefois [2] : « Nome *im-pḥw*... Métropole : *P-Wuḏi-t*, *Buto oriental*... nom profane *im*, peut-être *Pelusium*... »

Quelque temps auparavant, cependant, une décisive lumière était tombée sur la question de la localisation de *'Im-t*, du fait des fouilles de Fl. Petrie à Nebesheh, une dizaine de kilomètres au sud-est de Tanis, ayant révélé [3] la présence, en cette place, de la [hiéroglyphes] connue par ailleurs depuis longtemps. Cela faisait ressortir les plus grandes chances pour que Nebesheh fût *'Im-t* même, dans les conditions d'une certitude véritable [4] lorsqu'on observe combien cette mise en place du XIXe nome satisfait à l'ordre des listes et aux diverses indications géographiques si bien recueillies par Brugsch en 1880 et qu'on voyait tout à l'heure.

« Depuis les fouilles de l'Egypt Exploration Fund — devait écrire Daressy plus tard — on a admis sans discussion la thèse de M. Flinders Petrie... » Il est bien dommage que ce ne soit point vrai tout à fait, et que touchant la situation du *Śḫ-t iȝrw* terrestre, qui est un nom ou un canton de *'Im-t*, on le voie mettre fort loin de Nebesheh, à la demande d'une localisation proprement et spécialement *osirienne*. On peut suivre, ici encore, la singulière filiation des idées. Tous les chercheurs avaient enregistré, avec Brugsch en 1879 et à sa suite, que *'Im-t* était une ville de culte de la *Wȝḏ-t*, de la *Dame de*

1. Cf., effectivement, les » îles sacrées de la [hiéroglyphes] sur une stèle du Br. Museum jadis citée par Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 61-62.
2. Brugsch, *Die Aegyptologie* (1891), p. 452.
3. Petrie-Griffith, *Tanis* II (1888), p. 12, 30, 33-34 et pl. X, cf. *Tanis* I, pl. XV; *Nebesheh and Defenneh*, p. 6, 28, 35 et *passim*, pl. X, XI, XII.
4. Cf. de Rougé, *Géogr. de la Basse-Égypte* (1891), p. 123-128.

Bouto, et nombre d'entre eux s'étaient tenus à croire que la place était le *Bouto* même d'Isis : la *Wꜣḏ-t* de la ville de *'Im-t*, d'ailleurs, n'a-t-elle point un Osiris à côté d'elle? C'est évidemment ce qui porte Lauth, en 1881, à écrire [1] : « Serait-ce donc par hasard que les Égyptiens, pour fixer leur *Sochet-Aalu* de tradition immémoriale, l'ont mis justement dans le nome de Bouto, en qualité de domaine sacré? » Lauth, on le remarque, pense que la *śḫ-t iꜣrw* originale est celle du ciel, la mythologique, et que la projection du nom sur un territoire du monde réel fut un acte subséquent, accompli pour raisons religieuses : idée intéressante, et dont nous reconnaîtrons plus loin la justesse. Mais voici que Maspero, en 1888, renverse exactement les termes de la proposition, et beaucoup plus gravement, dominé sans nul doute par l'idée bien assise que le *Champ des Roseaux* appartient à Osiris et que son attache terrestre doit être aux capitales osiriennes mêmes, enlève cette *śḫ-t iꜣrw* d'ici-bas de Bouto et la donne à Busiris et à Mendès, d'évidence, sans aucune justification géographique en outre [2] : « ... Je pense que M. Lauth a eu grandement raison de reconnaître, dans le canton d'Ialou de la géographie civile de l'Égypte, le site primitif des Champs d'Ialou qu'Osiris habitait... [3]. » Les marais du Delta et leurs îles inaccessibles étaient un séjour extrêmement convenable pour des morts, pour le corps d'Osiris et toute la légende osirienne ; « Busiris

1. Lauth, *Aus Aegyptens Vorzeit* (1881), p. 61.

2. Maspero dans *Rev. de l'hist. des religions*, XVII (1888) ; voir *Et. de myth. et d'arch.*, II, p. 13.

3. Loret, peu après cela (*Rec. de travaux*, XIII [1890], p. 198-199), exprime cette même idée que le *Champ des Souchets* a été d'abord un pays véritable du Delta, avant que « de lieu réel, il devint un endroit fictif ». Lefébure, en 1899 (*Sphinx*, III, p. 204-205), refuse nettement d'accepter l'hypothèse et il faut lui en savoir gré vivement; pour le dire, cependant, il croit devoir s'élever contre « l'opinion la plus accréditée, aujourd'hui... opinion émise par Lauth... » : le pauvre Lauth, on vient de le voir, avait écrit exactement le contraire.

et Mendès, les villes bâties dans les environs de ce paradis terrestre, étaient donc... des cités funéraires par lesquelles les âmes passaient de ce monde dans l'autre », par où l'on arrive à comprendre qu'elles aient « pris pour dieu local ce dieu des morts : Osiris devint leur divinité principale... »

Or 1888, c'est l'année même de la publication des fouilles de Nebesheh. Il n'eût servi de rien à Maspero, sans doute, qu'il connût l'important résultat de la localisation à Nebesheh de *'Im-t* ; car dès ce moment, on le voit bien, la question de *śẖ-t iȝrw*, pour lui, était complètement détachée de celle de *'Im-t* et il situait *śẖ-t iȝrw* par des considérations étrangères aux documents géographiques. Quelques années après, d'ailleurs (1895), Maspero inscrit *Amit* sur l'emplacement de Tell Nebisheh, sans observations [1], et très indépendamment de cela, touchant *śẖ-t iȝrw*, il reproduit ses vues antérieures, précisant et simplifiant seulement les enchaînements du premier exposé, laissant notamment Osiris, comme il convient beaucoup mieux, avoir été dieu de Busiris et de Mendès en condition primordiale [2], exerçant « à Mendès la royauté des morts et des vivants, selon le droit de toutes les divinités féodales... », et retiré tout près de là, au dire le plus ancien de sa légende : « Les cimetières des habitants de Busiris et de Mendès s'appelaient *Sokhit Ialou*, la prairie des Souchets, *Sokhit-Hotpou*, la prairie du Repos ; ils se cachaient au milieu des marais, dans de petits archipels, d'îlots sablonneux où les cadavres entassés reposaient à l'abri des inondations. Ce fut le premier royaume d'Osiris », qui devait être transféré au ciel ensuite : « C'est alors qu'on en attribua la possession à Râ », le créateur des deux domaines d'après une légende connue qui nous est transmise au Nouvel Empire.

Insistons sur le caractère gratuit et non justifié, préconçu,

1. Maspero, *Histoire*, I (1895), p. 75, carte.
2. *Ib.*, p. 178, 180-181, 181 n. 1.

de cette localisation des deux *śḫ-t*, en stade primordial, à Busiris et Mendès. Donnons égale attention, cependant, à la précieuse et lucide observation finale, que les deux domaines *appartinrent à Re, dès l'instant qu'ils furent situés au ciel.* C'est bien la relation dont les textes permettent de se rendre compte, nous le verrons plus loin, étant bien observé d'ailleurs que *śḫ-t iȝrw* et *śḫ-t ḥtp* sont des localités célestes essentiellement et à l'origine.

Il est remarquable qu'après Maspero, et en quelque sorte à son exemple, on cesse de s'intéresser à la *śḫ-t iȝrw* du Delta, dans sa relation attestée avec *'Im-t*, et bien que la question de *'Im-t* même et du XIXe nome reste ouverte, débattue ou décidée en sens divers. Daressy en 1908, sur la foi d'un monument d'époque bubastite, présumé provenir de Tell-Moqdam, et où l'on trouve la mention d'un officier de la déesse , pense [1] que cette capitale du XIXe nome est Tell-Moqdam même : s'il est clair d'autre part, dit-il, que la divinité principale de Nebesheh est cette , il n'en résulte pas obligatoirement que *'Im-t* est à Nebesheh, et en discussion géographique, il pourrait paraître que la situation à Tell-Moqdam convient beaucoup mieux. Par contre Gardiner, en 1918, se range simplement parmi ceux qui acceptent la thèse de Petrie à Nebesheh et la reconnaissance de *'Im-t* en cette place [2]. Erman-Grapow varient de très singulière manière ; en 1921 ils enregistrent [3] « *imw-pḥw* (?), *gr.* , *Pelusium* », ce

1. Daressy dans *Rec. de travaux*, XXX (1908), p. 202-208.
2. Gardiner dans *J.E.A.*, V (1918), p. 242 et suiv., et en dernier lieu *J.E.A.*, XIX (1933), p. 125. Cf. encore à ce sujet Kees dans *O.L.Z.*, 37 (1934), col. 203.
3. Erman-Grapow, *Handwörterbuch* (1921), p. 231.

qui est l'opinion finale de Brugsch en 1879 et 1880, mais en 1925, ils reviennent[1] à « [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], gr. [hiéroglyphes], *ỉm-t*, nom de la ville de *Buto* en Basse Égypte », qui exprime la vieille théorie antérieure à 1880. L'identification avec Bouto garde d'ailleurs des tenants notables, Newberry, Budge[2], Gauthier en 1928, qui note[3] : «.... XIXe nome de Basse-Égypte, nome de Bouto, et non de Péluse... » ; mais Gauthier, antérieurement, avait été moins affirmatif, discutant *'Im-t* et *Ḥ''-t*, conférant les opinions diverses et concluant que la situation du XIXe nome n'est pas élucidée dans l'état de nos documents[4]. En dernier lieu cependant, dans sa notice précitée de 1928, sous la rubrique [hiéroglyphes], Gauthier nous a rendu le service, très opportunément, de rappeler que dans le domaine de la géographie réelle, ce territoire est un canton du XIXe nome objet de ces incertitudes.

Pour nous ici, qui cherchons seulement à déterminer la situation du *sḫ-t ỉ3rw* du monde réel, cette dernière appartenance est capitale, tout le problème revenant alors à celui de l'emplacement du XIXe nome et de sa ville *'Im-t*, en quoi le long débat dont nous avons retracé les lignes permet de voir clair, nonobstant la difficulté et au moins d'ensemble.

Mise hors de cause, en effet, la localisation du *Champ des Souchets*, par Maspero, à Busiris ou Mendès, tout à fait indépendamment, nous l'avons souligné, des conditions géographiques d' *'Im-t*, et une fois enregistrées, pour *'Im-t*, la solution peu justifiée de Daressy à *Tell-Moqdam* et la solution excentrique de Brugsch à *Péluse*, il reste deux théories dominantes dont nons avons vu les raisons, celle de *Bouto* et celle

1. Erman-Grapow, *Wörterbuch*, I (1925), p. 78.
2. Newberry, *Amherst Papyri*, p. 46 ; Budge, *Eg. Dict.*, p. 957.
3. Gauthier, *Dict. géogr.*, V (1928), p. 50.
4. Gauthier, *ib.*, I (1925), p. 73-74 ; IV (1927), p. 16.

de *Nebesheh*. Or la question est commandée par le noyau de renseignements géographiques si bien constitué par Brugsch jadis, enquête si remarquablement « désintéressée » (Nebesheh n'avait pas encore livré ses documents), si mal utilisée en fin de compte par Brugsch lui-même — elle circonscrivait la recherche dans le cercle Horbeit, Saft-el-Henneh et Sân-Tanis, et Brugsch est allé conclure à Péluse ! — Comme nous l'avons noté, il ressort des attestations que le XIX[e] nome avec *'Im-t* est au nord de Bubaste et non loin de Pharbœtos (Horbeit), de Saft (*Pr-Śpd-t* du XX[e] nome) et de Tanis : une fois découverte, après cela, la *Dame de 'Im-t* sur ses monuments de Nebesheh, au sud-est de Tanis, c'est presque en toute certitude qu'on met *'Im-t* à cette place. Doit-il être gênant que le *Nẖt-nb-f* de Berlin gouverne en cette ville et commande également à *Ṯȝrw*, sur la frontière des lacs, et à Sebennytos, à une soixantaine de kilomètres à l'ouest, sur la branche centrale du fleuve ? Nous ne pouvons rien au fait de cette dispersion géographique de l'autorité, fait indéniable, Sebennytos et *Ṯȝrw* distants de 90 km. environ, sur une ligne ouest-est, et notre *'Im-t*, d'ailleurs, inséré dans l'intervalle. Voudrions-nous, d'ailleurs, éviter la précision de la localisation de *'Im-t* à Nebesheh même, que la simple et prudente formule à laquelle s'arrêtait Brugsch en 1891 : « partie orientale du Delta, au-dessous du nome bubastite », suffirait à ôter toutes chances et à Tell Moqdam droit à l'ouest de Bubaste, et à Péluse dans l'est lointain de Tanis, et surtout à Bouto qui est Tida-el-Faraïn, encore plus loin dans le Delta nord-ouest. Il est permis de conclure que dans ces conditions la situation de *'Im-t* à Nebesheh, dès l'abord la plus probable, est aussi la seule possible.

Voilà donc *'Im-t*, et du même coup la *śẖ-t iȝrw* terrestre qui est de ses dépendances, bien différenciées du grand Bouto osirien du nord-ouest. Il n'en subsiste pas moins que

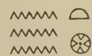
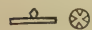
dans *'Im-t*, le *Bouto oriental* comme Brugsch avait cru pouvoir l'appeler, la divinité principale est la *Dame de Bouto* de l'autre place, la *Wꜣḏ-t* elle-même, accompagnée d'un certain *Osiris des amours* dont on voudrait bien savoir, d'ailleurs, d'où il vient et comment il fut mis en place. Il se trouve donc que le *Champ des roseaux* qui nous occupe, domaine d'Osiris, au ciel, du moins à partir du Nouvel Empire, fait partie dans le monde réel d'une circonscription où le culte du couple osirien tient la place principale, et l'on croit bien sentir que cette rencontre des choses n'est pas fortuite. Elle s'expliquera le plus naturellement si l'on admet que le nom du *Champ des Roseaux* de l'autre monde a été emprunté par un canton terrestre, à une époque où cette *śḫ-t iꜣrw* du ciel était déjà osirienne, peut-être depuis très longtemps, et pour honorer de ce nom un domaine d'appartenance osirienne lui-même de plus ou moins longue date. S'il en fut bien ainsi, ce n'est point par hasard non plus que la projection de la *śḫ-t iꜣrw* d'en haut aura favorisé un nome des lisières extrême-orientales de l'Égypte du Nord ; car le *Champ des roseaux* mythologique tient étroitement à l'Orient, nous en verrons plus loin les témoignages, et avant les annexions osiriennes, dans la religion dont primitivement il était une image, avait particulièrement la fonction du lieu où le Soleil se purifie le matin, au départ de sa course. On arrive ainsi à entrevoir que la fixation du *Champ des Roseaux* dans les domaines osiriens de Nebesheh pourrait avoir répondu au souci théologique d'exprimer que les vieilles fonctions *orientales* du Champ céleste, toujours présentes dans les formules, et d'autre côté son appartenance funéraire et osirienne consacrée depuis longtemps, ne faisaient point contradiction ensemble.

L'explication ainsi construite suppose que la *śḫ-t iꜣrw*, quelle que soit d'ailleurs son appartenance divine première, a été une place de l'autre monde avant qu'on en fît adaptation

à la géographie réelle. Cette situation est extrêmement probable, Lauth dès 1881 le voyait et disait très simplement, et l'on doit observer à l'appui que l'attestation de la *śḫ-t i͗ꜣrw* du nome d'*'Im-t*, dans l'état de nos connaissances, est d'époque tardive. En rigueur, toutefois, la démonstration de l'antériorité du *Champ* céleste serait difficile à obtenir, et nous ne pouvons guère que raisonner par analogie, nous fondant sur ce que nous savons de l'autre domaine de nature et de fortune similaires, *śḫ-t ḥtp*, « Champ des Offrandes » ou « Champ du Repos », et des territoires de même nom dans le monde réel. On connaît d'abord, en condition très analogue à celle de la *śḫ-t i͗ꜣrw* du XIXe nome, une *śḫ-t ḥtp* appartenant au Xe nome de Basse-Égypte, celui d'Athribis (Benha) : « Cette place dont est le nom, qui est la place d'Horus *Ḫnt-ḫꜣtj*, Seigneur du nome du *Taureau noir*, et dont le dieu est content de ses biens en cette grande place qui est sienne et où il est apparu » [1]. Voici un *Champ des Offrandes*

1. Papyrus « du Labyrinthe », citation de Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 548-549 ; au document intégral, Lanzone, *Les papyrus du lac Moeris* (1896), pl. V (localité n° LIV), = Pleyte, *Over drie handschriften* etc. (dans *Letterkunde Verhandlingen Akad. Wetenschappen Amsterdam*, XVI [1886]), pl. VI et p. 15. — Ce papyrus a été l'objet de méprises très étranges contre lesquelles il faut nous mettre en garde. Il fut rencontré en la possession de Hood par Harris, et copié par lui, en 1859 ; à la mort de Harris la copie, recueillie par Eisenlohr, fut communiquée par lui à Brugsch, qui reconnut que ce *papyrus du Labyrinthe* se raccordait au papyrus *Boulaq 2* (voir *Dict. géogr.*, p. 390-391). La publication fut faite, vers le même temps, par Pleyte, *loc. cit.*, qui crut pouvoir raccorder *Labyrinthe* (dit aussi *Hood-Eisenlohr*), *Boulaq 2* et *Boulaq 1* ensemble. Quelques années après Lanzone, explorant des collections particulières (il ne nous dit point quelles), y découvrit le *commencement* et la *fin* de *Boulaq 2*, et le dernier morceau, celui de la *fin*, était précisément le *Hood-Eisenlohr*, dont l'original n'avait jamais plus été vu depuis Harris. Dans sa publication de 1896 (*loc. cit.*), Lanzone donna le tout, parfaitement bien, en assemblage ; convaincu cependant que ce n'était point *Hood-Eisenlohr* (ou *fragment Harris*) qu'il mettait

politique, administratif ou ecclésiastique, en tout cas dégagé le plus nettement du monde de toute appartenance osirienne. Il y en aurait un autre, toujours en Basse-Égypte, si l'on en croyait Brugsch qui fit allusion, jadis, à certaine *śḫ-t ḥtp* dans la nome d'Héliopolis, consacrée à Hathor [1] ; mais il ressort de l'examen des témoignages que cette *śḫ-t ḥtp* n'existe pas [2].

ainsi en place, mais un fragment nouveau, de texte « à peu de chose près identique » à celui de l'autre. En fait, l'identité de *Hood-Harris* avec le grand morceau terminal de l'assemblage Lanzone ne prête à aucun doute. L'erreur de Lanzone s'explique jusqu'à un certain point, et l'on s'en rend compte au rapprochement de ses planches avec celles de Pleyte, par le fait que la copie de Harris, que Pleyte a reproduite, est extrêmement hâtive, privée du commencement et de la fin du fragment, le registre médian, en outre, en réalité chargé de représentations et de légendes, laissé en blanc pour la très grande partie, cette copie enfin très incorrecte et fautive en nombre de places. Parmi ces fautes de la copie ancienne, qui donnent lieu à Lanzone de souligner ce qu'il croit être des divergences de rédaction de deux documents extrêmement semblables, il nous importe particulièrement de signaler celle qui affecte la légende de la localité n° LVII de Lanzone, pl. VI, = n° XXXIII de Pleyte, pl. VI, où dans  (IVe nome de Basse-Égypte, Prosopite) est nommée une place  (?)  dont Harris, inexplicablement, a remplacé le nom par celui de   : nous serions conduits par là, en plus de la *śḫ-t ḥtp-t* d'Athribis, à enregistrer cette autre *śḫ-t ḥtp-t* de Prosopis (cf. Gauthier, *Dict. géogr.*, III, p. 34-35), s'il n'était patent que cette dernière localité est illusoire.

1. Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 175.

2. C'est erreur matérielle ou confusion : Brugsch a pensé reconnaître le *Champ des Offrandes* dans certaine localité *Ḥtp*, *Ḥtp-t* qui est un domaine de Hathor, de l'époque classique (Pierret, *Inscr. Louvre*, I, p. 27), de situation imprécise ou plutôt multiple, notant au Nouvel Empire un (*An. 6*, IV, 9) qui

Par contre, il est sur terre une *śẖ-t ḥtp* bien particulièrement intéressante par son caractère de réalité banale, c'est le domaine qui figure parmi ceux de Re-hetep et sa femme Nefr-t, en leurs célèbres chapelles de Medum [1]. On croit bien comprendre que pour une ferme ou un village, le nom était séduisant et facile, accessible sans transposition d'un autre emploi, sans référence au *Champ des Offrandes* céleste.

Il en est autrement, toutefois, pour le *Champ des Offrandes* d'Athribis-Benha, domaine religieux parfaitement défini, et dont on remarque qu'il est au voisinage des régions de l'ouest du Delta, de manière moins caractéristique, à vrai dire, quant à cette situation occidentale, qu'en ce qui concerne la situation du *Champ des Roseaux* de Nebesheh sur la lisière orientale. Cette position orientale, on le disait tout à l'heure et nous y reviendrons, est celle même du *Champ des Roseaux* céleste, et tout à fait en correspondance le *Champ des Offrandes* du ciel, comme nous savons très bien déjà, est l'Occident lui-même. Il n'est pas invraisemblable que les deux places, l'une et l'autre, aient été transférées de la cosmographie céleste dans la géographie réelle du Delta, par projection parallèle et symétrique, plus ou moins rigoureusement, au voisinage des deux berges.

Quant à la question de l'appartenance divine des domaines célestes, elle n'est point éclairée par ces transpositions. La

est une localité près de Tanis, et plus tard (pap. *Boulaq 3*, IV, 12-13) qui est du domaine d'Héliopolis (pour tout cela, Brugsch, *Dict. géogr.*, 332-333, 1272-1273). — Bien curieusement après cela, nous verrons paraître ci-après dans la mythologie funéraire du Moyen Empire, une « *śẖ-ṯ ḥtp* de Hathor », en relation avec *Re* et les portes du ciel, dont on se demanderait presque si Brugsch ne l'a point rencontrée en quelque passage.

1. Petrie, *Medum*, XII, XV.

sḫ-t ḥtp d'Athribis, on l'a vu, est complètement étrangère à Osiris ; pour *sḫ-t iȝrw*, l'existence d'une place de ce nom à Nebesheh pourrait, nous l'avons vu aussi, être d'intention osirienne, mais sans aucun rapport avec Busiris et Mendès, et datant sans doute d'un siècle où le *Champ des Roseaux* céleste était annexé par Osiris depuis longtemps, avec tout le reste du monde funéraire. On n'en peut donc faire état davantage pour la question de l'appartenance primitive de la *sḫ-t iȝrw* mythologique, dont le problème, comme pour l'autre domaine, doit être considéré directement dans les textes.

II

LES *CHAMPS* CÉLESTES SONT DOMAINES ET FONDATIONS DU SOLEIL, DÈS LES PYRAMIDES ET JUSQU'À LA FIN DU NOUVEL EMPIRE

Dans les textes de toute époque qui traitent de l'accès du défunt au *Champ des Roseaux* et au *Champ des Offrandes* on trouve mentions abondantes et extrêmement variées des dieux qui protègent le voyageur, guident sa route et assurent son installation à l'arrivée, mais extrêmement rares, par contre, sont dans ces textes les indications explicites et précises d'une divinité maîtresse des heureux domaines. On y relève, cependant, deux théories nettement formulées, celle de l'appartenance à Osiris et celle de l'appartenance à Re.

Nous avons cité plus haut cette composition osirienne du Moyen Empire aux termes de laquelle Osiris règne dans la *sḫ-t ḥtp*, et au *Livre des Morts*, ensuite, ce tableau dont on a fait précéder quelquefois le chap. CX, de la *sḫ-t ḥtp*, pour le consacrer à « Osiris créateur de la Neuvaine qui est dans *sḫ-t ḥtp* », et ces titres des chap. CXLV et CXLVI mentionnant la « maison d'Osiris, *sḫ-t iȝrw* » ou bien « qui est dans *sḫ-t iȝrw* ». Partout ailleurs qu'en ces intitulés, au *Livre des*

Morts, Osiris est tout à fait absent de l'une et de l'autre *śḫ-t*, qui cependant paraissent, outre les descriptions principales de CX et de CXLIX, dans une quinzaine d'autres chapitres encore. Au Nouvel Empire également, aux textes et représentations très apparentés avec ceux du *Livre des Morts* qui constituent le *Livre des Portes*, la *śḫ-t ỉȝrw* est dégagée et indépendante d'Osiris tout à fait de même [1]. Aux Pyramides, cependant, dans les vastes compositions et adaptations osiriennes dont nous ferons l'histoire au chapitre suivant, on voit les deux *śḫ-t* englobées dans l'empire d'Osiris tel que la religion osirienne le revendique, sans toutefois qu'on se permette de poser explicitement qu'Osiris est le seigneur des *Champs* célestes; quelquefois il arrive que les *Champs* sont mis en rapport avec la résidence osirienne, d'un peu loin et sans que l'affirmation d'une identité en ressorte :

Pyr. 288-289. *Ḥknwtj* et *Tfnt* qui porte *Šw*, « qu'ils élargissent le siège de [N] dans Mendès, dans Mendès, dans Mendès! Qu'ils dressent sa double enseigne à la tête des grands dieux! Qu'ils creusent son bassin dans *śḫ-t ỉȝrw* et établissent son champ dans *śḫ-t ḥtp*... » Nous demanderons plus loin, de cette mention *osirienne* comme de plusieurs autres que nous verrons ensemble, si elle est de rédaction originale ou bien fut insérée dans un texte auquel Osiris était étranger d'abord. En tout état de cause, et si tant est que cette indication ancienne signifie bien ce qu'on croit comprendre, elle est produite dans une forme singulièrement discrète et prudente.

A côté de cela, la théorie de l'appartenance *solaire* est attestée beaucoup mieux et plus continûment depuis l'origine. Comme la théorie osirienne rivale, d'ailleurs, c'est au Nouvel

1. Voir notamment Champollion, *Notices*, II, p. 643 (= *Livre des Morts*, ch. CIX), 654-5, 660-1. Pour le *Livre des Portes* en général : Lefébure, *The Book of Hades*, dans *Rec. of the Past*, 1re série, X, p. 79-134, XII, p. 1-35; Champollion, *loc. cit.*, p. 630-684.

Empire que nous rencontrons l'autre en pleine lumière, dans le texte bien connu de la *Destruction des hommes* aux tombes royales [1], dont le récit aboutit à l'explication de la retraite de Re au ciel, où il crée pour son usage les merveilleux domaines [2] :

« Dit Sa Majesté (le dieu) : . Le champ s'étend au loin ! — et devint alors la *śḫ-t ḥtp*. — J'y ferai pousser l'herbe ! — et devint alors la *śḫ-t i͗ꜣrw*. »

Dans le *Livre des Morts* classique, Nouvel Empire et saïte, cette tradition de Re fondateur des deux domaines n'a pas été recueillie. Mais on y trouve, fidèlement conservées depuis le Moyen Empire, des explications aux termes desquelles la *śḫ-t i͗ꜣrw* est la région des confins du monde invisible, d'où Re accomplit sa sortie pour gravir l'horizon oriental du ciel ; ces explications sont ordonnées et fixées, à partir du Nouvel Empire, en un véritable traité de la *śḫ-t i͗ꜣrw* orientale et solaire, consignant explicitement, en une place, que le domaine est la « *śḫ-t i͗ꜣrw* de Re ». Portons notre attention, d'abord, sur la composition la plus ancienne, celle du chap. XVII, où on lit, sections 13 et 14 de la division de Grapow [3] :

« Je vais sur le chemin qui m'est connu, devant l'île des Justes. — Qu'est cela ? C'est le chemin sur lequel va mon

1. Naville, *La destruction des hommes par les dieux*, dans *Trans. S.B.A.*, IV (1876), p. 1-19 et 5 pl. (chez Seti I), et *L'inscription de la destruction des hommes dans le tombeau de Ramsès III*, *ib.*, VIII (1885), p. 412-420 et 3 pl.

2. Naville, *loc. cit.*, IV, p. 12-13, l. 39-40 de l'inscription, pl. B. Le passage figure chez Seti I seulement.

3. *Urkunden des aeg. Alt.*, V (Grapow, *Religiöse Urkunden*), p. 26-29 et traduction, p. 11-13 (= *Todt. Naville*, l. 23-28 ; *Todt. Lepsius*, l. 18-22).

père Atoum, lorsqu'il fait sa route vers la *śḫ-t i͗3rw* (*commun aux trois rédactions*, M. E., N. E. *et saïte*). J'arrive au pays de Ceux de l'Horizon ; je sors (ou j'*entre*) par la porte splendide (*commun aux trois rédactions*). — Qu'est cela ? C'est la *śḫ-t i͗3rw* (M. E. *n'a pas encore cette précision*), et cette porte est celle par laquelle mon père Atoum fait son passage, quand il chemine vers l'horizon oriental du ciel (*commun aux trois rédactions*). »

La succession des paragraphes et de leurs commentaires fait ressortir, comme on voit, que Re passe directement de la *śḫ-t i͗3rw* à l'horizon où il se lève ; à partir du Nouvel Empire on spécifie, en outre, que le « pays de l'Horizon » est la *śḫ-t i͗3rw* même. Cette dernière précision est en corrélation directe avec l'autre exposé spécialement consacré à la *śḫ-t i͗3rw*, composé au Moyen Empire et qu'on trouve au chap. CIX et au chap. CXLIX. Des deux rédactions, la plus intéressante et sans nul doute l'originale est celle de ce chap. CXLIX, vaste ensemble divisé, au Nouvel Empire, en sections dont celle qui a la *śḫ-t i͗3rw* pour objet est la deuxième [1] (rappelons qu'à la *śḫ-t ḥtp* est consacrée la *onzième* section du chapitre) :

« Moi je suis un grand de possession dans *śḫ-t i͗3rw*. O cette *śḫ-t i͗3rw*, dont la muraille est en fer, dont les blés et les orges, et leurs épis et leurs tiges, sont de tant et tant de coudées, etc. [*les chiffres varient d'un exemplaire à l'autre*]. Moi je connais la porte qui est au milieu de la *śḫ-t i͗3rw*, par laquelle Re fait sa sortie en l'Orient du ciel, dont le sud est au lac de *Ḫ3rw* et le nord dans le *Nw-r3*, à la place où Re y fait sa navigation, à la voile et à la rame. Je suis le préposé aux rapports dans la barque divine ; je suis le rameur de la barque de *Celui qui y est assis*, dans la barque de Re. Je connais ces deux

1. *Todt. Naville*, ch. CXLIX, texte de base (*Nebseni*) l. 6-16, = *Todt. Lepsius*, l. 4-9. Cf. Sethe dans *Ä. Z.*, 59 (1924), p. 4 et suiv., 38* et suiv., textes VII b[1] (M.E.), VII b[2] (N.E.).

sycomores de turquoise entre lesquels Re fait sa sortie, dans sa marche pour son lever éblouissant (*wṯs*) en rayonnement (*śtw-t*) de lumière (*św*) [*texte variable; de bons exemplaires portent simplement* : dans sa marche par le ciel, *śṯsw-Šw*], par cette porte de l'Orient par laquelle Re fait sa sortie. Je connais cette *śh-t iȝrw de Re*, dont les blés et les orges s'élèvent etc., etc., et qu'on moissonne aux côtés des *Ames de l'Orient.* »

« *Šḫ-t iȝrw* de Re » figure dans le plus grand nombre des exemplaires, et aussi au saïte. Tous les éléments de cette rédaction se retrouvent, organisés un peu différemment, dans celle du chap. CIX, au texte enrichi de manière à constituer un « chapitre de connaître les *Ames de l'Orient* », dont la plus éminente est *Rʿ-Ḥr-iḫwtj*, et d'« adorer le Soleil chaque jour »[1].

Plus clairement encore qu'à la section précitée du chap. XVII, nous avons ici, en cette section de CXLIX dont CIX est une projection, un traité du lever du Soleil, accédant à l'horizon par la porte centrale de la *śḫ-t iȝrw*, qu'on décrit à cette occasion et où les *Ames de l'Orient* résident. On dit proprement, d'ailleurs, que le *Champ* appartient à Re, et dans le corps du texte, la navigation solaire tient une large place.

Cette situation orientale, *matinale* de la *śḫ-t iȝrw* est de la tradition la plus ancienne. Elle est abondamment consignée dans les textes des Pyramides, où l'on note en diverses formules que le défunt, escorté des dieux protecteurs, y prépare son lever solaire :

1. *Todt. Naville*, ch. CIX, en entier (Nebseni texte de base); au *Todt. Lepsius*, texte très pareil, prolongé d'une addition peu cohérente qui double l'étendue totale du chapitre. Cf. Sethe, *loc. cit.*, p. 3-4, 32* et suiv., texte VII (M.E. et N.E.). Sethe pense que, de CXLIX et de CIX, c'est ce dernier chapitre CIX qui comporte la version primitive ; nous ne croyons pouvoir le suivre, ici, en aucune manière.

Pyr. 525-529. Les quatre formes d'Horus[1], *Horus des dieux*, *Horus de l'Horizon*, *Horus de l'Orient*, *Horus Šstj*, avec « [N] lui-même », sortant et se lavant « dans *śḫ-t ỉȝrw* », à la pointe du jour ;

1408-1415. Les mêmes quatre Horus, chacun spécialement accompagné et imité par [N], effectuant cette purification à la même place ;

1132-1137. *Horus de l'Orient* et [N], *Horus de la Dȝ-t* et [N], *Horus Šstj* et [N], sortant au matin et se lavant « dans *śḫ-t ỉȝrw* » ;

981-989. Trois des Horus de la première série, le chiffre complété à quatre par l'adjonction — intrusive sans doute — d'*Osiris*, soit *Horus des dieux*, *Horus de l'Orient*, *Horus Šstj*, *Osiris*, précédant [N] pour sortir et se laver « dans *śḫ-t ỉȝrw* ».

Tout aussi souvent, c'est Re lui-même qui introduit le défunt, avec lui, à la purification matinale :

275. Purification de *Re* et de [N] dans *śḫ-t ỉȝrw* ;

519. « [N] s'est lavé avec *Re* dans *śḫ-t ỉȝrw* (, trois versions) » ; assistance d'*Horus*, *Thot*, *Šw* et *Nwt* ;

1247. « [N] s'est lavé dans *śḫ-t ỉȝrw* (, trois versions), où *Re* s'est lavé » ; assistance des mêmes quatre dieux ;

1421. « *Re* et [N], puis *Šw* et [N], se lavent dans ;

1430. *Re*, *Horus* et [N] se lavent dans *śḫ-t ỉȝrw* (écriture habituelle).

Une fois, le défunt tout seul :

920. « [N] est venu, il s'est lavé dans *śḫ-t ỉȝrw* ... »

1. Sur ces quatre Horus purement *solaires*, et leurs fonctions, voir Breasted, *Development of Religion and Thought*, p. 155 et suiv.

Ailleurs, en fin d'un développement où il est fait allusion à l'Orient du ciel :

918. « [N] se purifie dans *śẖ't iꜣrw*, il se vêt dans *śẖ-t ẖprr*, où il trouve *Re* ... »

Outre ces mentions de l'ablution matinale, on relève un texte important, en plusieurs rédactions, consacré à la navigation du défunt au ciel, et très particulièrement, croit-on bien comprendre, à la manière dont le défunt va tout d'abord rejoindre Re et Horus à l'horizon oriental, pour commencer avec eux la traversée divine; dans cet exposé, la *śẖ-t iꜣrw* apparaît en relation explicite et directe avec l'Orient :

342-344. « Sont disposés les deux flotteurs (*sẖnw*) [1] du ciel pour *Horus*, afin qu'il traverse au moyen d'eux (*im*) vers l'horizon, auprès d'*Horus de l'Horizon*; sont disposés les deux flotteurs du ciel pour [N], afin que, etc. [*même fin de phrase*]. Sont disposés les deux flotteurs, etc., etc. [*répétition du même développement symétrique, avec* Šstj *au lieu d'*Horus, *et toujours* N]. Est rompu le réservoir *nourricier* [2], inondé le *lac de l'Huître* [3], remplie d'eau *śẖ-t iꜣw*. [N] navigue, navigation étant faite [4] jusqu'au bord oriental du ciel, au lieu

1. Sur ces *deux flotteurs*, excellentes notes de Breasted, *loc. cit.*, p. 108 et n. 2.

2. , plus clairement déterminé dans la même phrase au passage 351-353 qu'on va voir tout de suite : , et dans la phrase similaire de 1704-1707, avec . Curieuse imagination que celle de ce *nourricier*, antérieur et supérieur à *śẖ-t iꜣrw* et au ciel tout entier, et qu'on ouvre pour alimenter leurs flots.

3. Désignation du ciel étudiée par nous ci-avant (chap. I, § II) à propos de *Pyr.* 468-471.

4. [N]; dans la même phrase, en 340-341, il est écrit simplement [N]; mais la rédaction

où les dieux l'engendreront, où il est engendré en sa génération, nouveau et jeune »[1].

351-353. « Sont donnés les deux flotteurs du ciel à *Re*, pour qu'il traverse au moyen d'eux vers l'horizon, auprès d'*Horus de l'Horizon*; sont donnés les deux flotteurs du ciel à *Horus de l'Horizon*, pour qu'il traverse au moyen d'eux vers l'horizon, auprès de *Re*; sont donnés les deux flotteurs du ciel à [N] lui-même, pour qu'il traverse au moyen d'eux vers l'horizon, auprès de *Re* et d'*Horus de l'Horizon*. Est rompu le réservoir *nourricier*, inondé le *lac de l'Huître*, remplie d'eau *śḫ-t iȝrw*. [N] navigue, navigation étant faite jusqu'au bord oriental du ciel, au lieu où les dieux l'engendreront; [N] est engendré là, sa génération est avec eux comme *Horus* et *Celui de l'Horizon*. »

340-341. « [N] vogue[2] dans le plein flot de *śḫ-t iȝrw*; [N] navigue dans le *lac de l'Huître*, [N] navigue, navigation étant faite jusqu'au bord oriental de l'horizon, [N] navigue, navigation étant faite jusqu'au bord oriental du ciel. *Sothis* est sa sœur, l'*étoile du matin*[3] est son parent. » Cette dernière phrase sur Sothis-étoile du matin comme compagne du défunt est très employée aux Pyramides, nous le savons[4]; prenons note

en 351-353 éclaire la construction, écrivant [N] , qui met mieux en place le sujet et permet de comprendre le *dȝ-tw* subséquent comme le passif : « ...et il est navigué... », comme nous traduisons ci-dessus.

1. C'est-à-dire comme le Soleil matinal, à qui le défunt est assimilé, pour la journée qui s'ouvre à cette place.

2. *ndb*, cf. , de diverses époques ?

3. , par confusion ici avec etc. de la phrase correcte, voir références de la note suivante.

4. *Pyr.* 929, 935, 1121-1123, 1707; voir à ce sujet, ci-avant, chap. I, § II, à propos de la discussion de 1121-1123.

en outre de la mise en relation directe de l'étoile matinale avec le *Champ des Roseaux* :

935-936. « ... *Sothis* est la sœur de [N], l'*étoile du matin* est son parent ; [N] chemine avec vous, [N] se promène dans *śḫ-t-iȝrw* ... » ;

805 et 1719 (même phrase au cours du même développement). « Il (*Re*) te place comme l'*étoile du matin* au milieu de *śḫ-t iȝrw*. Tu t'assieds sur ton trône, etc. » [1].

Il ne faudrait point croire que les fonctions de compagne de Sothis s'exercent seulement dans la *śḫ-t iȝrw* de l'Orient matinal. Pour comprendre, d'ailleurs, la présence de l'étoile à cette place et à cette heure, il est nécessaire de nous rappeler qu'elle n'est en pareille position, en réalité, qu'à une seule époque de l'année naturelle, lorsque le soleil se trouve près d'elle en avant ou en arriére, au voisinage du jour du *lever héliaque* de l'étoile qui marque, comme on sait bien, le premier jour du calendrier de l'année fixe. C'est la Sothis de ce temps caractéristique, la *matinale*, qui est évoquée dans tous les passages qu'on vient de dire. Mais dès lors, il est très naturel qu'ayant pris par la main le défunt, sur la ligne de l'horizon du lever solaire, elle lui garde ses offices tout au long de la traversée diurne, le défunt attaché fidèlement au Soleil et elle-même, Sothis, cheminant sur la même trajectoire, à peu de distance en avant du grand astre. Ainsi s'explique la belle image de la traversée diurne, en deux phrases, qu'on trouve en *Pyr.* 822 : « Tu sors avec Orion à l'orient du ciel ; tu descends avec Orion en l'occident du ciel ; votre troisième est Sothis, la pure des sièges, qui vous guide par les bons

1. Projection de deuxième stade de ce passage en 1987 : « Tu es purifié dans le lac de l'*étoile du matin* (ce *Dȝtj* sans nul doute en place de d'une rédaction correcte), tu prends ton trône dans *śḫ-t iȝrw*. »

chemins du ciel ... »[1] ; et s'explique aussi que la conduite de Sothis s'exerce jusqu'à l'arrivée même à *śẖ-t ḥtp* (*Pyr.* 1121-1123), qui est en l'horizon occidental (*Pyr.* 282-284, 468-471), comme nous aurons à le revoir au § III ci-après.

Il est nécessaire ici de prendre note, sans attendre, que la situation *orientale* et les fonctions *matinales* de la *śẖ-t iȝrw* ne sont pas acceptées aux textes des Pyramides en unanimité complète. Dans un certain nombre de formules, à vrai dire une petite minorité, se manifeste une théorie toute autre, aux termes de laquelle *śẖ-t iȝrw*, dégagée de toute localisation à l'Orient, et en même temps de la qualité de lieu de départ du Soleil pour sa course diurne, est devenue en outre, par une singulière inversion des conditions que nous avons rencontrées jusqu'ici, le lieu de l'arrivée et de la résidence du défunt au terme de son voyage d'outre-tombe. Circonstance extrêmement remarquable, les attestations des vues de cette espèce se trouvent toutes en des formules de religion *osirienne*.

Nous évoquerons, aux paragraphes qui suivent, cette conception *osirienne* du ciel et du voyage céleste. Pour l'instant il est plus nécessaire, nous tenant aux images *solaires* de la *śẖ-t iȝrw* orientale et matinale, de beaucoup les plus fréquentes et sans nul doute les primitives, d'en poursuivre la recherche, qui va nous conduire à rencontrer, désigné explicitement, le dieu possesseur des domaines célestes.

1. La phrase se termine par « ...dans *śẖ-t iȝrw* », qui paraît absurde à cette place, bien que toutes les versions comportent cette finale. — Cf. *Pyr.* 1152, où le défunt « parcourt le ciel comme *Swnt*, troisième de *Sothis*, la pure des sièges. Il est purifié dans les *lacs de* [hiéroglyphes] (le *matin*, l'*étoile matinale*?), la *parcoureuse du lac* qui fait les chemins de [N] favorablement... » (cf. encore *Pyr.* 1082-1083). Ces *bons chemins du ciel*, ou *bons chemins* tout court, sont les *bons chemins de l'Occident* de la formule connue des tombeaux de l'Ancien Empire.

Nous reportant aux passages cités tout à l'heure où paraît la scène de la purification matinale, nous en verrons clairement ressortir que tous les dieux auxiliaires sont là substituts ou serviteurs de Re lui-même à cette heure de son lever. Touchant particulièrement les quatre Horus que nous avons vus en fonction autour de [N] en 525-529 et 1408-1415, leur subordination à Re est bien accusée par une remarquable formule d'arrivée du défunt auprès de Re, formule très analogue au surplus à celles de 342-344 et 351-353 dont en même temps nous avions pris le texte sous les yeux. Dans l'exposé dont il s'agit l'on trouve :

Pyr. 1084-1087. « [N] a pris le côté sud de *śẖ-t iȝrw*. Est rompu le réservoir de *Vérité*, inondé le *lac de l'Huître*. Sont donnés les deux flotteurs du ciel pour *Horus*, afin qu'il traverse auprès de *Re*, vers l'horizon ; sont donnés les deux flotteurs du ciel pour *Celui de l'Horizon*[1], afin qu'il traverse auprès de *Re*, vers l'horizon ; sont donnés les deux flotteurs du ciel pour *Horus Šstj*, afin qu'il traverse auprès de *Re*, vers l'horizon ; sont donnés les deux flotteurs du ciel pour *Horus de l'Orient*, afin qu'il traverse auprès de *Re*, vers l'horizon ; sont donnés les deux flotteurs du ciel pour [N], car il est *Horus des dieux*, afin qu'il traverse auprès de *Re*, vers l'horizon, et qu'il prenne pour lui son trône, qui est dans *śẖ-t iȝrw*, et qu'il aborde au côté sud de *śẖ-t ḥtp* ... »

Voici donc que nous apprenons que le trône de Re ( ) est « dans *śẖ-t iȝrw* », ce dont n'ont point souci, assez naturellement, les formules de l'ablution matinale, dans lesquelles le *Champ* n'est pour Re que le lieu d'où il va partir.

1. Dédoublement d'*Horus de l'Horizon* en deux figures, *Horus* et *Celui de l'Horizon*, afin de toujours trouver quatre dieux à mettre en face de [N], ce dernier ayant distrait, pour être identifié à lui, *Horus des dieux*, l'un des quatre personnages de la série primitive.

Mais lorsqu'il est question de Re installé dans le domaine, on spécifie bien qu'il y est le maître :

1690-1692. « Te placent ces deux dieux très grands [*Šw* et *Tfnt*, cf. le passage ci-après], chefs de la *śḫ-t ỉꜣrw*, sur le trône d'Horus, comme leur fils aîné ; ils te mettent *Šw* à ton côté est, *Tfnt* à ton côté ouest, *Nw* à ton côté sud, *Nnt* à ton côté nord ; ils te guident jusqu'à ces places belles et pures qu'ils ont faites pour *Re*, lorsqu'ils l'ont placé sur leurs trônes ... »

Plus explicitement, quant au fait que le *Champ* est la résidence de Re :

1984-1985. « Tu sors vers le palais de *Atum*, tu chemines vers la *śḫ-t ỉꜣrw*, tu navigues par les places du dieu grand ; t'est donné le ciel, t'est donnée la terre, t'est donnée la *śḫ-t ỉꜣrw* par ces deux grands dieux qui te transportent, *Šw* et *Tfnt*, les deux grands dieux d'Héliopolis. »

Et tout près de là, en 1987 : « Tu es purifié dans le *lac de la Dꜣtj* [1], tu prends ton trône dans *śḫ-t ỉꜣrw*. »

En ces quatre formules on trouve déjà, comme on voit, la « *śḫ-t ỉꜣrw* de Re » qui sera nommée et décrite au *Livre des Morts*, chap. CXLIX et CIX (textes cités plus haut).

Touchant la *śḫ-t ḥtp*, de même, on rencontre aux Pyramides l'attestation de la possession et de la fondation du domaine par Re. Un premier passage comportant ces indications se trouve dans un grand texte de composition *osirienne* qui a utilisé des éléments *pré-osiriens* reconnaissables à ce caractère que [N] y est identifié avec le créateur du monde.

1. Cf. la purification aux *lacs de la Dwꜣ-t*, en *Pyr.* 1152, 1082-1083 ; v. ci-dessus, p. 80, n. 1.

C'est un large ensemble osirien en trois chapitres : 1188-1192, formule d'arrivée à la *śḫ-t iꜣrw*, sans mention de dieux protecteurs ; 1193-1200, formule symétrique et complémentaire de l'arrivée à la *śḫ-t ḥtp*, sous la protection d'Osiris, Isis et Horus, accès paisible au domaine, où la compagnie des dieux (non nommés) fait accueil de bienvenue ; 1201-1220, autre formule d'arrivée à la *śḫ-t ḥtp*, longue et confuse, où sont invoqués Osiris, Isis, Horus, mais aussi Re et Gebeb, et mentionnée une action violente du défunt contre ses ennemis dans le domaine où il arrive. Ce dernier chapitre est un mélange informe de tous ces éléments d'appartenances diverses. Beaucoup mieux construite est la précédente formule 1193-1200 ; sous l'invocation d'Osiris, Isis et Horus (1199), elle s'efforce curieusement, par ailleurs, d'harmoniser ensemble des puissances indépendantes (1195) : « [N] est l'annonciateur du Nouvel An d'*Osiris*, et vois donc, il vient en messager de ton père *Gebeb* » ; après quoi tout de suite est conservé le renseignement capital que voici (1196) :

« [N] est descendu avec les deux Neuvaines divines dans le ciel. [N] est le modeleur (𓇋𓂋𓅓𓋹), var. le *déterminateur*, (𓇳𓋴𓅞𓇋𓎛) des deux Neuvaines divines, le fondateur (𓇋𓈖𓂋𓎛𓇋𓇋) de la *śḫ-t ḥtp* » [1].

Ces dernières phrases, on le voit bien, sont de doctrine héliopolite pure. On ne conçoit pas que le *modeleur*, le *mesureur* des dieux, c'est-à-dire le créateur initial, puisse être autre que Re lui-même, et l'on voit alors que le défunt, ici, est proprement assimilé à Re ; l'enchaînement fait ressortir, en outre, que Re est également considéré comme le *fondateur*

1. Cf. « Osiris créateur de la Neuvaine qui est dans *śḫ-t ḥtp* », en ce tableau d'intitulé du chap. CX, au *Livre des Morts* du Nouvel Empire, que nous avons cité plus haut (sans doute d'insertion tardive).

de la *śḫ-t ḥtp*, en quoi nous avons l'heureuse surprise de retrouver, tout près de sa source, la tradition que la légende de la *Destruction des hommes*, longtemps après, devait recueillir.

Aux Pyramides, en une autre formule, on voit transparaître l'indication de l'appartenance de la *śḫ-t ḥtp* à Re lui-même ; c'est en ce chapitre de *Pyr.* 468-471 que nous avons considéré avec une attention particulière ci-avant (ch. I, § II), et où l'on voit le défunt, à l'entrée de la *śḫ-t ḥtp*, se trouver en face d'une divinité gardienne qui est le *taureau de Re*. Nous n'avions pu apercevoir, alors, pourquoi ce taureau défenseur était *de Re*, et d'ailleurs l'objet de l'étude était tel que l'explication de cette appartenance était hors de question et d'intérêt secondaire ; maintenant et dans le cadre de la présente recherche, le caractère *solaire* du gardien de la *śḫ-t ḥtp* s'éclaire de lui-même, de la manière la plus intéressante.

Des Pyramides au Livre des Morts et au tombeau de Seti I, il a bien fallu que cette thèse de Re patron des heureux domaines fût conservée et se transmît de manière ou d'autre. Une fois au moins dans l'intervalle, on la rencontre explicitement formulée, dans une formule d'envolée au ciel que porte un sarcophage de la XIIe dynastie, se terminant comme il suit [1] : « M'est enlevé mon *kꜣ* de mon corps, et alors il m'enlève [hiéroglyphes] jusqu'aux bassins de la *śḫ-t ḥtp* de *Re*, où sont mes aliments, et les pains d'offrande de ma nourriture en attribution à ma parenté ; et l'on me fait joyeux accueil à la suite de *Re*. » Le mot singulier *ꜥꜣꜥw*, dans ce passage, nous renvoie bien remarquablement à ce chapitre même de *Pyr.* 1193-1200 que nous venons de citer, où le défunt, identifié à Re, est dit « modeleur des Neu-

1. Lacau, *Textes religieux*, V, dans *Rec. de travaux*, XXVI (1904), p. 224.

vaines divines » et « fondateur de la *śḫ-t ḥtp* », après quoi « les dieux » le reçoivent, et finalement Osiris, Isis et Horus sont invoqués « pour qu'ils fassent que [N] mange dans les Champs (*śḫ-tw*), et qu'il boive aux bassins (aux *sources* ?) qui sont dans la *śḫ-t ḥtp* ». La transmission de ces deux traits, Re seigneur de la *śḫ-t ḥtp* et cet objet très rare, les bassins (?) de la *śḫ-t ḥtp*, nous fait voir que ce chapitre de *Pyr.* 1193-1200, plus exactement son noyau *solaire* dans la texture primitive perdue, a fourni les éléments importants du texte du Moyen Empire.

Dans un autre texte remarquable de la XIIe dynastie, on voit paraître le *Champ des Offrandes* comme domaine de *Hathor*, non toute-puissante à vrai dire, agissant vis-à-vis du défunt, semble-t-il, en qualité de déléguée de Re, et parce que le défunt est agréé de Re au préalable. C'est un chapitre [1] de « prendre figure de participant (*wdb*) à la table d'offrandes *wdḥw*) de Hathor » ; nous en avons déjà cité le texte (précédent chap. I) : « *Gebeb* et *Atoum* siègent pour [la rédaction de] mes titres dans la *śḫ-t ḥtp* de *Hathor*, lors que je suis réuni avec......., bon fils de *Atoum*, [ayant] mes titres de la table d'offrandes de la *śḫ-t ḥtp* de *Hathor*. L'ouverture de cette porte est faite par *Hathor*, qui ouvre le mystère des portes de *Re*. Je suis ordonné paysan ici, je suis ici, parmi les *Suivants* (*šmś-w*). »

Les *Suivants* qui figurent ici sont évidemment les *Suivants de Re*, désignés explicitement dans un texte de même époque encore, une formule intitulée [2] : « Chapitre d'entrer vers l'Occident parmi les suivants

1. Lacau, *ib.*, XXXI, dans *Rec. de travaux*, XXX (1908), p. 72.
2. Lacau, *ib.*, XLI, dans *Rec. de travaux*, XXX (1908), p. 191.

de Re, chaque jour. » Les *Suivants de Re* sont de la tradition des Pyramides ; on les rencontre en *Pyr.* 392, formule relative à l'ouverture des portes du ciel pour le défunt, où il est dit que « [N] est le chef des [hiéroglyphes] des *Suivants de Re* », en analogie marquée avec l'assertion que nous relevions, tout à l'heure, en 1204 : « [N] guide l'entourage de Re », et une autre qui figure en 132 : « Il est de ceux à la suite de Re, devant l'étoile du matin. » Il faut noter encore les très remarquables formules de *Pyr.* 1531 et 2175, où sont exprimées deux théories mythologiques violemment antagonistes sur la convenance préférable que présentent l'Orient, ou bien l'Occident, pour la direction du défunt en son voyage :

1531. « Osiris [N], ne chemine point en ces régions de l'Orient ; mais chemine en ces régions de l'Occident, par le chemin des [hiéroglyphes] *Suivants de Re* » ;

2175. « Ne chemine point sur ces chemins de l'Occident, où ceux qui s'y engagent n'avancent pas ; mais que [N] chemine sur ces chemins de l'Orient, parmi [hiéroglyphes] les *Suivants de Re.* »

La contradiction dogmatique qui ressort de ces deux invitations est le témoignage de la concurrence, à une certaine époque, d'idées funéraires proprement *occidentales* avec les idées d'une autre théologie qu'au point où nous sommes arrivés ici nous connaissons beaucoup mieux, celle qu'on peut appeler *solaire* [1], dans le cadre de laquelle le défunt suivait la route du Soleil et tout d'abord, l'allait joindre à l'heure de son lever en l'horizon oriental. N'oublions point que la théorie funéraire de l'*Occident* est extrêmement ancienne, se réfé-

1. Cf. Kees, *Totenglauben* (1926), p. 89 et suiv.

rant au primitif Anubis occidental qu'Osiris, à un moment donné, devait supplanter ; cet Osiris, toutefois, est déjà en place dans la formule précitée de 1531, où il figure comme protagoniste de l'Occident, et l'on rapproche cette circonstance de l'autre fait entrevu par nous plus haut, que la religion osirienne a détourné la *sḫ-t iȝrw* de sa situation et de ses fonctions *orientales*. Nous porterons notre attention, plus loin, sur les élaborations osiriennes dans les domaines de cet ordre.

Nonobstant, toutefois, Osiris et sa situation usurpatrice, mais très anciennement acquise, de maître du primitif Occident anubien, on voit nettement que la protestation *solaire* en faveur de la route orientale pour le défunt est dirigée non contre Osiris même, encore moins contre le vieil Anubis à moitié effacé, mais contre la doctrine en elle-même de l'*Occident funéraire*, redoutable à la religion de la naissance matinale à l'Orient parce qu'elle lui était contradictoire. Faut-il conclure de là, sans réserve, à une prééminence dogmatique de l'Orient, en religion solaire, ce principe étant arrivé à complètement recouvrir, au temps des Pyramides, les vieilles notions occidentales? On juge ainsi quelquefois [1], mais ce n'est qu'à moitié exact. Le Soleil et ses *Suivants* ne pouvaient avoir horreur ou mépris de l'Occident où chaque jour se terminait leur course, ils figurent d'ailleurs dans l'une et l'autre des affirmations contradictoires que nous avons affrontées ci-dessus, et l'on incline à penser que de très bonne heure les *Suivants de Re* furent installés dans la formule du chemin vers l'Occident, qui sans doute n'a jamais été *antisolaire*, même dans le principe, comme on les trouvait dans la formule opposée. Voici expliqué, en pure doctrine solaire, que le défunt « reposé » en Occident ira triomphalement se lever à l'Orient ensuite :

1. Breasted, *Development of Religion and Thought*, p. 101-104.

Pyr. 305-306. « Il est assis sur le trône du Seigneur Atoum. [N] a pris le ciel et fendu sa voûte, guidé aux chemins de *Ḫprr.* [hieroglyphs] [N] [hieroglyphs]. Il s'est *reposé en vie* en Occident [1], ceux de la *Dꜣ-t* le servent, et il brille, nouveau (= *identique au Soleil levant*), en Orient ... »

Plus nettement encore, on trouve attestation du souci qui s'est manifesté de poser que s'il y avait divergence dans la manière d'organiser la route du défunt au ciel, cela n'avait au fond aucune importance :

Pyr. 918. « [N] est purifié dans *śḫ-t ꞽꜣrw*; [N] se vêt dans *śḫ-t Ḫprr*, où le trouve Re. Que Re sorte à l'Orient, il trouve [N] à l'horizon; que Re chemine vers l'Occident, il y trouve [N]; en quelque lieu que Re chemine, il y trouve [N]. » Affirmation dont la netteté mérite qu'on s'y arrête. Le terme du voyage du défunt — mise en dehors la doctrine osirienne à quoi nous reviendrons — est toujours la *śḫ-t ḥtp*, en l'horizon occidental, nous l'avons déjà rappelé et nous le verrons mieux tout à l'heure; le Soleil, d'autre côté, maître du ciel et de toute navigation céleste, de l'horizon occidental et de l'oriental tout ensemble, est absolument indifférent aux revendications de prééminence de l'Occident, qu'elles soient formulées par le primordial Anubis ou bien par un Osiris survenu à une époque plus ou moins récente; et de bonne grâce il permet au défunt de venir chercher le cortège solaire en l'horizon du matin, pour gagner l'Occident en sa compagnie au bout de la route diurne, ou bien, sans passer par l'horizon du lever, de se diriger vers le domaine occidental par ses propres moyens et la voie la plus courte. Le théologien solaire, voyons bien cela, a considéré attentivement une manière de faire et puis l'autre, et il lui est apparu qu'elles étaient entièrement équivalentes.

1. *Ḥtp m ꜥnḫ*, et spécialement *en Occident*, se dit de la mort de l'homme, dès l'époque ancienne ; cf. *Wörterbuch*, III, p. 191.

III

NATURE ET FONCTIONS TRÈS DIFFÉRENCIÉES DU *CHAMP DES OFFRANDES* ET DU *CHAMP DES ROSEAUX*

Des faits consignés au précédent paragraphe il ressort, en résumé, que l'attribution du *Champ des Roseaux* et du *Champ des Offrandes* à Osiris, explicitement, n'est point rencontrée ailleurs qu'en un remarquable chapitre osirien du *Livre des deux routes* du Moyen Empire, quant à *śḫ-t ḥtp* particulièrement, puis en quelques rares annotations du *Livre des Morts* du Nouvel Empire ; qu'à la même époque il est attesté, beaucoup plus largement, que les domaines appartiennent à Re et ont été créés par Re, et que de cette tradition on a des témoignages, en remontant, dans un texte du Moyen Empire et clairement surtout aux Pyramides, où nous avons recueilli : touchant *śḫ-t i͗ȝrw*, trois textes y mettant le *siège de Re* ou le *palais de Atoum*, intervenant pour cela les quatre Horus, ou bien Shou et Tefnet, ou bien encore Shou, Tefnet, Nou et Nenet ; touchant *śḫ-t ḥtp*, un texte (enrobé dans une formule osirienne) impliquant l'assertion de *Re fondateur*, et un autre où l'on comprend que le domaine appartient à *Re*, Anubis, Thot et la déesse Occident prêtant leur concours pour que le défunt y parvienne. Au Moyen Empire, de plus, nous avons pris en note une variante traditionnelle remarquable, attribuant la *śḫ-t ḥtp* à Hathor, d'ailleurs en liaison avec Re lui-même, et les grands démiurges de la famille — exactement Atoum et Gebeb, comme en plusieurs formules des Pyramides que nous allons rappeler — agissant pour installer le défunt dans la place.

Il est important de remarquer que *Champ des Offrandes* et *Champ des Roseaux* ne sont point le théâtre des mêmes actions,

en principe et effectivement dans le plus grand nombre des textes ; que malgré des contaminations et transmissions réciproques assez fréquentes dès l'époque ancienne, les spécialités fonctionnelles des deux objets sont très en évidence aux Pyramides, et presque aussi bien encore au *Livre des Morts*. Précédemment déjà (chap. I, § IV) nous avons constaté, d'après quelques textes funéraires du Nouvel Empire et un passage caractéristique du *Livre des Morts*, en accord avec certaines phrases des Pyramides, que *śẖ-t i͗ȝrw* semblait être plutôt le pays où le défunt navigue et travaille, et *śẖ-t ḥtp* celui où il s'établit, se « repose » ; et nous signalions que la distinction avait été assez bien aperçue par les vieux égyptologues du XIXe siècle. Nous avons vu de plus ici que de manière extrêmement claire, au *Livre des Morts*, la *śẖ-t i͗ȝrw* est décrite comme un domaine du Soleil à l'orient, en relation de fonction avec le lever matinal, objet auquel la *śẖ-t ḥtp* est complètement étrangère. Aux Pyramides, dans des conditions encore mieux accentuées, les deux domaines et leurs emplois se différencient. Pour voir cela, il faut mettre à part les passages, en petit nombre, où *śẖ-t i͗ȝrw* et *śẖ-t ḥtp* sont juxtaposées, parfois sans intention très précise, quelquefois pour les mettre en opposition dans l'esprit de la distinction pratiquée plus tard et que nous disions tout à l'heure [1]. Mais beaucoup plus importants et significatifs sont les textes où paraît seulement une des deux *śẖ-t*, en fonction propre ; en ce qui concerne spécialement *śẖ-t ḥtp*, notre information à son sujet est déjà complète (chap. I, § II), et nous savons qu'en figure centrale, aux Pyramides, ce domaine est le but direct du voyage du défunt

1. Tels surtout les passages de *Pyr.* 749 et 1164-1165 ; 288-289 et 130 sont similaires par la construction de la phrase et la mise en parallèle des deux domaines, mais la distinction fonctionnelle de ces domaines y est beaucoup moins nette (130 reproduit au Moyen Empire, Lacau dans *Rec. de travaux*, XXIX, p. 154) ; en 1087 la distinction disparaît tout à fait. Cf. encore 1205, dans le chapitre 1201-1220.

d'abord enlevé au ciel, qu'il y parvient avec l'aide des dieux, le conquiert et s'y installe après l'accomplissement d'un drame d'accueil, violent ou paisible, aux détails variables de l'une à l'autre des versions multiples.

La fonction du *Champ des Roseaux*, aux Pyramides, est beaucoup plus diverse et complexe, son intervention beaucoup plus fréquente aussi ; au point où nous sommes arrivés dans le développement de la présente analyse, il semble que nous sommes en mesure de comprendre les modalités de cette fonction et de séparer les divers groupes de formules dans lesquelles l'objet est mis en place.

Une première famille de ces formules, celle que nous connaissons le moins bien encore, comprend les énoncés qui traitent d'une arrivée du défunt à la *śẖ-t ỉ3rw* comme terme de son voyage. Ils sont d'inspiration particulièrement osirienne, dans un esprit et pour un résultat qui seront complètement expliqués au chapitre suivant. Signalons d'abord ici le chapitre 1188-1192, que suivent en liaison 1193-1200 et 1201-1220 dans un vaste ensemble que nous avons évoqué au précédent paragraphe ; mais 1188-1192, invocation au « passeur de la *śẖ-t ỉ3rw* », est extrêmement obscur dans son développement, et comme les deux chapitres subséquents ont pour objet, l'un après l'autre, le voyage à la *śẖ-t ḥtp*, l'arrivée, l'installation et l'alimentation du défunt dans ce *Champ des Offrandes*, on peut penser que l'énigmatique formule d'un passage à la *śẖ-t ỉ3rw* qui vient auparavant, est là seulement par l'effet d'un entraînement d'analogie, de la même manière qu'en d'autres places les deux *śẖ-t* sont nommées ensemble sans raison précise, et justement au cours même de ce prolixe développement de la *śẖ-t ḥtp*, de 1201-1220, que nous venons de dire (voir 1205). Mais voici d'autres chapitres de la *śẖ-t ỉ3rw* seule, clairement traitée comme lieu d'arrivée et siège de l'heureuse résidence :

Pyr. 871-874. « O [N]! Tu sors en étoile du matin et navigues dans *Ḥrtj* (ou *Ḥntj*). Ceux qui sont dans le Nw te craignent, tu commandes aux défunts (*i͗ḫw*). Isis te pleure, Nephthys te lamente. La grande *Mnj-t* frappe pour toi le mal, comme Osiris, comme tenant sa place. Le *Nw*, le *Nw* ! Garde-toi du grand lac [1]. Assieds-toi sur ton trône brillant et commande au Mystères des sièges. S'ouvre à toi la porte du ciel, s'ouvre à toi la porte du flot céleste (*ḳbḥw*) ; tu tires la rame vers *śḫ-t i͗ꜣrw*. On laboure pour toi le blé, on moissonne pour toi l'épeautre, dont tu fais ton entretien, comme Horus fils d'Atoum. »

1089-1093. « [N] est sorti de Bouto, d'auprès des Ames de Bouto ; il est appareillé de l'appareil d'Horus, il est vêtu du vêtement de Thot. Isis est devant lui, Nephthys derrière lui ; *Wp-wꜣt* lui ouvre le chemin ; *Šw* le porte ; les Ames d'Héliopolis posent pour lui un escalier pour s'unir au ciel. *Nwt* lui donne ses bras ([illegible]) , comme elle fit à Osiris le jour qu'il mourut. — O *Celui dont la face est derrière lui!* Passe [N] à la *śḫ-t i͗ꜣrw* . . . . Passe-le ; mets-le dans *śḫ-t i͗ꜣrw* . . . . [N] est à la rame ; il trouve les deux Neuvaines divines, qui tendent la main à [N] . . . »

Il faut rapprocher de là, sans doute, ces mentions d'un siège du Soleil dans *śḫ-t i͗ꜣrw*, que nous avons rencontrées au précédent paragraphe : « . . . Qu'il traverse auprès de Re, vers l'horizon, et qu'il prenne son trône, qui est dans *śḫ-t i͗ꜣrw* ... »

1. Mêmes noms et mêmes phrases utilisés en *Pyr.* 882-885, où la *śḫ-t i͗ꜣrw* n'est point visée, mais seulement le lever solaire du défunt : « Tu es la grande étoile qui porte Orion, tu parcours le ciel avec Orion, tu navigues la *Dꜣ-t* avec Osiris. [N] sort du côté oriental du ciel, nouveau en sa saison, jeune en son heure (= *Soleil du matin* ; cf. 342-344). *Nwt* a enfanté [N] avec Orion ; l'Année t'a orné avec Osiris. On te tend les bras ; le tumulte (*rwt*) descend vers toi ; on te donne le repas. La grande *Mnj-t* te pleure, comme Osiris, comme tenant sa place. O [N], navigue et arrive (*pḥ*). Garde-toi du grand lac. »

(*Pyr.* 1086) ; « Tu sors vers le palais de Atoum, tu chemines vers *śḫ-t i͗ȝrw* ... » (1984). Cela est d'accord avec toutes les dispositions *solaires* des deux importants passages qu'on vient de citer, le défunt sous l'invocation d'Atoum dans *śḫ-t i͗ȝrw*, Héliopolis et les Neuvaines pour le guider et l'y accueillir ; et cela n'empêche point de voir qu'en ces deux chapitres, l'inspiration centrale est osirienne, que les figures principales et le défunt lui-même sont osiriens, que c'est dans le cadre de la religion d'Osiris, en somme, que le défunt est conduit à la *śḫ-t i͗ȝrw* pour n'en plus sortir. Et l'on entend bien que dans cette manière d'arranger les choses, la situation du domaine à l'orient du ciel est perdue de vue ou niée, bien que cela ne soit point exprimé de manière positive.

Dans un autre groupe de formules, on voit paraître *śḫ-t i͗ȝrw* comme une division importante de l'univers, citée en énumération avec *nomes*, *villes*, *districts*, *Régions d'Horus* et *Régions de Set* (476-481, 1472-1477, 992-998), *ciel* et *terre* en outre (961), plus simplement avec *Régions d'Horus* et *Régions de Set* (939-945, 487) [1], parfois seulement avec *ciel* et *terre* (1010, 1985). Plus fréquemment, enfin, et très différemment de la conception osirienne que nous considérions tout à l'heure, nous avons vu que *śḫ-t i͗ȝrw* est le lieu de la purification du défunt, assimilé au Soleil matinal et assisté des quatre formes

1. Notons la curieuse mention de *Pyr.* 487 : « Salut à toi Horus dans les *Régions d'Horus*, salut à toi Set dans les *Régions de Set*, salut à toi [hiéroglyphes] *Celui des Roseaux*, dans la [hiéroglyphes]. » De manière semblable, en une autre place des *Pyr.*, on trouve [hiéroglyphes] *i͗ȝrw-j*, le [domaine] des Roseaux » ou le « [bassin] des Roseaux », en place de la forme régulière *śḫ-t i͗ȝrw*, dans une formule de stade tardif (1704-1707] qui a emprunté les matériaux et la forme d'une rédaction ancienne (celle de 342-344 et 351-353).

d'Horus (525-529, 1408-1415, 1132-1137, 981-989, cf. 1084-1087), ou de la purification de Re et du défunt ensemble (275, 1244-1245), accompagnés en outre de Shou (1421), ou bien d'Horus (1430), ou encore assistés d'Horus, Thot, Shou et Nout (519, 1247). Et nous savons bien qu'en cette fonction de relation avec l'avant-matin, la *śẖ-t i͗ꜣrw* est placée, topographiquement, comme l'entendent les textes très précis du *Livre des Morts* (ch. XVII de toutes les époques, CXLIX et CX depuis le Nouvel Empire) que nous avons interrogés au précédent paragraphe.

Il se trouve, d'ailleurs, que l'orientation des deux domaines célestes par rapport au monde visible fait ressortir remarquablement leur diversité et leur indépendance essentielle. Nous venons de rappeler que lorsque *śẖ-t i͗ꜣrw* est considérée en relation avec la course diurne du Soleil, c'est la zone d'où il sort pour accéder à l'horizon oriental et y effectuer son lever, donc la zone frontière du monde invisible, immédiatement au-dessous, plus exactement peut-être en dehors de l'horizon oriental, précisément donc l'*orient du ciel*, sur sa marge de contact avec l'horizon terrestre. A cette qualité *orientale* de *śẖ-t i͗ꜣrw* s'oppose, de manière aussi nettement affirmative, au point diamétralement correspondant de l'horizon, la situation *occidentale* de *śẖ-t ḥtp*. Cette situation ressort de certains des passages des Pyramides que nous avons étudiés plus haut (chap. I, § II), dans lesquels nous avons vu la déesse *Occident* guidant le défunt vers *śẖ-t ḥtp* (*Pyr.* 282-284, et un cercueil de la XIe dynastie), et le *taureau de Re* gardien de la *śẖ-t ḥtp*, qualifié lui-même d'*Occidental pur*, abaissant sa corne *occidentale* pour laisser le défunt arriver au domaine (*Pyr.* 468-471) ; à quoi correspond l' « adversaire dans *śẖ-t ḥtp* », gardien de l'issue vers l'*horizon occidental*, d'une formule de cercueil du Moyen Empire. Plus tard encore, au *Livre des Morts*, dans la composition relativement tardive de cette

onzième section du chap. CXLIX que nous avons évoquée (chap. I, § IV), on voit *śḫ-t ḥtp* mise en place explicitement dans le *ẖr nṯr*, qui est l'*Occident* funéraire primitif, et en condition de situation et d'éloignement, par rapport à *śḫ-t iꜣrw*, remarquablement soulignée parce qu'en ce même chapitre CXLIX aux quatorze sections, dont celle du *Champ des Offrandes* est la onzième, une autre à grande distance, la deuxième, est consacrée au *Champ des Roseaux*, en sa fonction de l'Orient matinal comme on le rappelait tout à l'heure et comme nous l'avons étudié (même chap., § II). On voit l'importante conséquence ; dès lors que l'une des *śḫ-t* est imaginée à l'orient, et l'autre à l'occident du ciel, il n'est plus surprenant que dans les formes mythologiques primitives elles n'aient point les mêmes affectations et que des accomplissements nettement divers soient localisés en chacune.

A bien regarder, cette diversité de fonction et de situation cosmographique serait-elle point visible dans les noms mêmes des deux domaines? *Śḫ-t ḥtp*, « Champ des Offrandes » comme il faut le plus souvent traduire et comme l'expriment explicitement les déterminatifs en nombre de cas, pourrait signifier aussi « Champ du Repos », c'est-à-dire, s'agissant d'un domaine propre du Soleil comme il paraît bien être et ce *Champ du Repos* se trouvant à l'ouest du ciel, « Champ du coucher occidental » : le coucher de l'astre est précisément exprimé, dans la langue, par ce verbe *ḥtp* « se reposer », qu'on trouve en la définition même du Soleil couchant, « quand il se repose (*ḥtp-f*) en l'horizon occidental du ciel » [1]. Il faut nous demander si dans le nom de *śḫ-t iꜣrw*, parallèlement, on pourrait reconnaître un caractère en relation avec le lever solaire.

Ce *Champ*, nous le savons, est un pays inondé, coupé de

1. Titre de l'hymne au Soleil couchant du Nouvel Empire, Reinisch, *Chrest.*, pl. 15, l. 1.

canaux, semé d'îles, très propre à ce bain matinal du Soleil mentionné si souvent aux Pyramides et que nous évoquions tout à l'heure ; et le nom de la plante *i͗ȝrw* ne fait guère plus, à lui seul, que renforcer cette très générale image d'un marécage immense. On a beaucoup erré dans la poursuite de l'interprétation du vocable, spéculations laborieuses et inutiles comme celles de Le Page Renouf [1], croyant reconnaître, à cause du déterminatif du Nouvel Empire, un végétal sinueux, rampant ou grimpant, soit liseron, ou houblon, ou bien encore vigne, et s'arrêtant de préférence au sens de *vigne* qui est celui du mot très similaire *i͗ȝrr-t*. Tout à fait différemment et de manière parfaitement lumineuse, l'identité du végétal *i͗ȝrw* a été établie jadis par Loret [2], accusant d'abord que , d'après le dessin du signe, est originairement un *terrain de roseaux,* une roselière marécageuse, que le déterminatif de *i͗ȝrw*, très divers et souvent caractéristique, aux Pyramides, permet de reconnaître une *touffe de joncs*, et qu'alors tout conduit à reconnaître, en *i͗ȝrw*, le copte ⲁⲣⲟ, qui est le nom le plus habituel du *souchet* dans la généralité du genre [3]. Maspero, depuis lors, a toujours traduit « Champ des Souchets » ; usant d'un terme moins spécialement précis, et à peu près comme les Allemands qui disent *Binsenfeld*, j'ai écrit « Champ des Roseaux » au cours des pages qui précèdent.

Roseaux en général, ou *souchets* en précision botanique

1. Le Page Renouf, *Book of the Dead*, p. 207 n.

2. Loret, *Le Champ des Souchets*, dans *Rec. de travaux*, XIII (1890), p. 197-201. Très singulièrement, plus tard, Lefébure (*Sphinx*, III [1899], p. 197-205) ignore cette étude ou refuse d'en tenir compte.

3. Le genre *cyperus*, en français « souchet », est celui auquel appartient le papyrus, *cyperus papyrus* L. Les souchets, qui poussent en eaux stagnantes ou prairies humides, et en Égypte abondent au bord des canaux et des marais du Delta, peuvent être comparés en général à des *joncs* ou des *roseaux*.

meilleure, ne comportent rien qui rappelle le matin ou la splendeur matinale. A-t-on voulu, cependant, que les images de l'aube fussent attachées à ce *Champ des Souchets*, au nom un peu terne ? Car on a installé dans le marécage mythologique les massifs d'une autre plante qui paraît bien être là, d'après ce que nous savons d'elle, pour une floraison éclatante qu'elle porte [1].

Deux mentions de ce nouveau végétal, aux Pyramides, le mettent en place dans le domaine céleste.

Pyr. 1164-1165. « Tu es purifié [hiéroglyphes] sur ta fleur *š3b-t* dans *sḫ-t i3rw*, tu traverses le ciel en navigation, tu fais ton établissement dans *sḫ-t ḥtp.* » Sachant déjà que la purification dont il s'agit, dans le *Champ des Roseaux*, est celle de l'avant-matin, et que le *Champ du Repos*, à l'opposé, est à l'Occident du ciel, nous trouvons en cette formule, en passant, un intéressant « raccourci » de la course diurne du Soleil, à qui le défunt est identifié, navigant le ciel de l'horizon du lever à celui du soir. Ce qu'il en faut retenir ici, toutefois, est seulement la localisation de la plante *š3b-t* dans le *Champ des Roseaux*. L'autre texte où cette plante se rencontre paraît la considérer comme représentant la *sḫ-t i3rw* elle-même et tout entière :

518. « S'ouvre la porte du ciel, s'ouvre la porte de la terre. S'ouvre la porte à deux battants de la *muraille* ([hiéroglyphes]) *d'Horus*, s'ouvre la porte à deux battants de [hiéroglyphes] les *š3b-t de Set*. Tu renverses pour lui *Celui qui est devant sa muraille* ([hiéroglyphes]),

1. De ce qui va suivre, rapprocher les aperçus vivement intéressants de Lefébure, dans *Sphinx*, III (1899), p. 215 suiv., sur les *Paradis des fleurs* en diverses littératures légendaires.

afin que [N] chemine à travers vous, comme Atum. Car [N] est *Ḫ‘jtꜣw* dans *Ngꜣ* ( ). »

Pour l'explication du passage, on peut partir de la phrase finale, où paraissent le pays de *Ngꜣ*, bien connu en géographie égyptienne comme étant le pays d'origine des bois d'Asie, et le dieu de cette contrée, un *Ḫ‘jtꜣw* non rencontré en Égypte par ailleurs mais qu'on sait, aujourd'hui, être un nom du dieu de la ville de Byblos [1], c'est-à-dire essentiellement, pour les Égyptiens, du pays des arbres. Que le défunt, ici, soit identifié avec ce dieu de Byblos, cela accuse que l'action est placée à l'Orient du ciel, plus exactement que le défunt surgit de l'Orient pour passer les portes et la muraille rompue. Arrêtons-nous un instant à cette muraille, dont la porte ou la brèche livre accès au ciel pour la course diurne de l'astre. Nous l'avons rencontrée déjà, en un passage cité au précédent chapitre I, § II, celui de *Pyr.* 1121-1123 : « Il sort au ciel ! Il traverse la voûte céleste,... il traverse l'Océan écumeux, renversant la *muraille de Šw !* — Il sort au ciel !... [*développement d'une deuxième strophe*]... — Il sort au ciel ! parmi les étoiles indestructibles ; Sothis est sa sœur, l'étoile du matin est son guide, elles saisissent son bras vers la *śḫ-t ḥtp...* » La *śḫ-t ḥtp*, nous le savons mieux à présent, est le terme final de la course diurne du Soleil, en l'horizon d'occident ; et puisqu'il vient de nous être enseigné d'autre part que la muraille renversée, à la première heure de la navigation céleste, est précisément la barrière du ciel diurne à son entrée orientale, nous arrivons à comprendre que ce texte de Pyr. 1121-1123 et sans nul doute tous les textes similaires d'arrivée à la *śḫ-t ḥtp* après une navigation de

1. D'après l'inscription d'un cylindre égyptien archaïque trouvé à Byblos, voir Montet dans *Syria*, IV (1923), p. 181 et suiv.

traversée du ciel, veulent que la route du défunt pour parvenir au *Champ du Repos* soit celle même que suit le Soleil depuis son départ de l'horizon oriental.

Pour nous, toutefois, et pour l'instant, l'intérêt principal de la formule 518, où cette barrière de l'Orient est appelée *muraille d'Horus*, réside en ce qu'on y voit « muraille d'Horus » et « *śȝb-t* de Set » dans cette position de symétrie phraséologique qui implique l'équivalence, c'est-à-dire que le domaine des plantes *śȝb-t* est celui même qui est limité par la muraille ; et puisque l'on sait bien que la *sḫ-t iȝrw* est à l'orient du ciel, et que l'autre formule de 1164-1165 nous a fait voir que la plante *śȝb-t* est justement dans *sḫ-t iȝrw*, la conclusion se présente que si cette *śȝb-t*, plante ou fleur, n'est pas le nom ou l'image de *sḫ-t iȝrw* elle-même, elle est tout au moins de ses objets proprement caractéristiques.

L'idée pourrait se présenter que *śȝb-t* est seulement un autre nom du *iȝrw* de l'appellation ordinaire. Mais il ne faut point s'y arrêter ; *iȝrw*, nous l'avons rappelé, est « souchet » en général, *jonc* ou *roseau*, tandis que *śȝb-t* est la belle fleur au calice épanoui que nous montre le déterminatif du mot en *Pyr.* 1164, fort analogue, d'après le déterminatif commun habituel, aux fleurs des trois variétés *lotus*, le ou *lis d'eau* (*nymphaea lotus* L.), le qui est le *lotus rose*, la plus grande et la plus brillante des variétés lotus, enfin le qui paraît bien être le *lotus bleu* [1]. On se sent porté à imaginer la *śȝb-t* du marais

1. Sur ces trois variétés lotus et leurs noms, voir Loret dans *Rec. de travaux*, I, p. 191-194 ; *Flore pharaonique*, 1re éd., p. 51-56, et 2e éd. (1892), p. 111-116. Description botanique des trois variétés et de leurs fleurs, avec belles représentations en couleur : D. W. Spanton, *The Water lilies of Ancient Egypt*, dans *Ancient Egypt*, 1917, p. 1 et suiv.

solaire comme un grand nénuphar plus ou moins semblable à ceux-là, au *sšn* blanc le plus probablement d'après une autre formule de *purification en domaine floral* que nous rencontrons, non aux Pyramides, mais dans un texte du Moyen Empire inspiré des rédactions anciennes [1] : « Osiris [N]... tu vas et te purifies avec Re [hiéroglyphes] dans l'enceinte des *bassins du nymphaea...* ». Et quant à *šꜣb-t*, nous avons la chance de savoir, par ailleurs, que la fleur avait place dans la collection des objets qu'on invoquait pour la beauté de leur couleur ou de leur forme.

La plante nous est ainsi présentée, comme chose admirable, dans le développement du chap. CLXXII du *Livre des Morts* du Nouvel Empire [2], où les parties du corps du défunt sont longuement nommées, de la tête jusqu'aux pieds, les comparant chacune à quelque objet désirable, ou quelque figure divine ou sacrée, ou quelque substance de couleur vive. On y relève, au fil de la lecture : « ...Ta face est plus illuminée que le palais de la Lune ; ta tête est en lapis (*ḫsbd*) ; .....ton front est orné de lapis ; le rayonnement du Soleil est en avant de toi, parure ([hiéroglyphes]) d'or, qu'Horus a recouverte de lapis ; tes yeux..... ; tes paupières sont fermes, leurs cils sont en lapis vrai ; les orbites de tes yeux (*mnd-tj-kj*)...., leurs *ẖs-w* sont remplis de fard (*mśdm-t*) ;....... tes *ʿrʿr* sont les étoiles ; tes pommettes (*mnd-tj-kj*)..... ; ton col est orné d'or et dessiné (*wḥm*) d'electrum ; ...... ton dos est vêtu d'or et dessiné d'electrum ; ....tes fesses sont deux œufs de cornaline (*ḥrś-t*) ; .....tes membres sont épanouis (*wśḫ-w*) dans l'or ; tes seins sont deux œufs de cornaline, qu'Horus a recouverts de lapis ; tes bras sont étincelants d'émail ; ....tes cuisses

1. Sarcophages de Bercheh, Lacau dans *Rec. de travaux*, 32 (1910), p. 84.
2. *Todt. Naville*, ch. 172 (*Nebseni*), l. 11-29.

sont enveloppées d'or ; tes genoux sont les *š3bw* des marais ; .....tes doigts sont cerclés (*š3kw*) d'or, leurs ongles comme des couteaux de silex... » Malgré l'indigence des moyens ou de l'imagination du rédacteur, qui fait appel avec insistance au *lapis* et à l'*or*, on voit paraître aussi dans ses comparaisons la *lune*, le *soleil*, les *étoiles*, l'*electrum*, la *cornaline*, l'*émail* ; les « *š3bw* des marais », qui sont les genoux de la figure, ne peuvent point être indignes de cet étincelant voisinage. Et l'on peut penser alors que lorsqu'on trouve la plante dans la *šḫ-t i3rw*, où elle est le lieu de la purification matinale, cette grande fleur épanouie est proprement celle des clartés de l'aurore [1].

1. On voudrait savoir quelle est la plante *š3b-t*, dont l'identification n'a pas encore été tentée, Il semble qu'on ne serait pas complètement désarmé pour approcher le problème. Une fois évité le danger de confusions avec des noms similaires de végétaux certainement différents, parce que arborescents et terrestres, qui est le *lentisque* (voir Loret, *Flore pharaonique*, p. 44), etc. qui est le *perséa*, on se demande si Budge n'a pas rencontré la vérité (*Dict.*, p. 725) en rapprochant de la *š3b-t* qui nous intéresse le végétal etc., qui est ϣωⲃⲉ (dém. , cf. Spiegelberg, *Kopt. Handw.*, 1921, p. 189), *courge*, *concombre* ou *melon d'eau* ; il serait à examiner si l'identité de ce ϣωⲃⲉ peut convenir.
Aux livres médicaux, notre *š3b-t* n'est point inconnue, bien que nommée rarement (point au pap. de Berlin, ni au pap. de Londres, ni au pap. Edwin Smith, ni sans doute au pap. copte du Caire). On la rencontre au pap. *Ebers*, LXVIII, l. 8-9, , dans la formule d'une composition contre les brûlures dont la plupart des éléments, d'ailleurs, ne sont point identifiés, et au pap. *Hearst*, IX, l. 1-2, composition d'un mélange aphrodisiaque comprenant, avec , *encens*, *résine* et « fruits de *šn* », la plante *chevelue*

IV

RECOUPEMENTS ET ÉCHANGES, DÈS L'ANCIEN EMPIRE, ENTRE LE CIEL FUNÉRAIRE SOLAIRE ET L'OCCIDENT FUNÉRAIRE DU COMMUN DES HOMMES

Les conditions de la *śḫ-t ḥtp* et de la *śḫ-t iȝrw*, au stade des conceptions de la première époque, paraissent établies par tout ce qui précède. Pour en résumer le tableau, il faut mettre de côté les images et les attributions déterminées, gouvernées ou influencées par la présence d'Osiris ou les préoccupations de religion osirienne : Osiris est un intrus dans la religion funéraire, nous avons rappelé, aux premières pages du présent chap. II, les constatations bien acquises de cette situation, que d'ailleurs nous nous attacherons, ci-après, à tirer au clair. Très particulièrement, pour *śḫ-t iȝrw* et sa figure primitive, il convient d'écarter les combinaisons osiriennes que nous avons vues, dans certains textes des *Pyr.*, d'un *Champ des Roseaux* détourné de l'Orient et converti aux fonctions du domaine où le défunt va faire sa résidence.

Pour ce qui concerne *śḫ-t iȝrw*, en outre, il y a lieu de

(s'agit-il des « fruits de *šnj* de Byblos » connus par ailleurs, *Wörterbuch*, IV, 502 ?), « à mélanger ensemble et appliquer sur la verge ». Au passage précité de *Ebers*, les anciens traducteurs ont fixé leur attention (Ebers-Stern, *Papyros Ebers*, II, p. 45) sur *šȝb-t*, visé ϢⲰⲂⲈ pour équivalence propable, et reconnu sous ces vocables, on ne sait pourquoi, le *fenugrec*. Cette dernière plante, très employée dans la médecine du Moyen Age, très connue dans l'Égypte actuelle, où elle sert dans l'alimentation et pour divers emplois physiologiques, — c'est le *helbah* — n'a pas la moindre chance d'être la « *šȝb-t* du marais » des textes religieux (sur l'histoire naturelle du fenugrec, voir encyclopédies, sous rubriques *fenugrec*, *trigonelle*; *Dict. encycl. des sciences médicales* [1877], sous rubrique *fenugrec*; Bonnier, *Flore complète de la France*, III, p. 24).

laisser à part cette singulière intervention du domaine, dans un groupe de formules des *Pyr.* que nous avons signalées au précédent paragraphe, comme division constituante de l'univers, en complément avec *ciel* et *terre*, ou bien *Régions d'Horus* et *Régions de Set*, parfois *nomes* et *villes* ; non que ces énumérations ne soient pas du stade ancien des formules, car elles paraissent bien y tenir, mais seulement parce que ce jeu de la *sḫ-t iꜣrw* comme partie du monde est extrêmement énigmatique, peu explicable, nous semble-t-il tout au moins, dans l'état de notre compréhension des choses. Nous ne pouvons que réserver ce particulier problème.

Toutes ces précautions prises, et les faits non primitifs bien séparés du faisceau des autres, il se détache mieux en lumière que dans le principe, sans oblitération jamais et jusqu'au bout de l'histoire des formules, nous voulons dire depuis les textes premiers des Pyramides jusqu'au *Livre des Morts* de la dernière période, *Champ des Roseaux* et *Champ des Offrandes* (ou *du Repos*) sont deux domaines du Soleil, situés au ciel, créés par le Soleil pour lui-même et accessibles au défunt comme féal et compagnon du Soleil ou proprement assimilé au Soleil, et pour les mêmes usages auxquels ils sont affectés dans la quotidienne histoire du Soleil en personne. Le *Champ des Roseaux*, un marais immense, on le sait depuis longtemps, est l'antichambre invisible de l'horizon oriental ; le Soleil s'y baigne à l'avant-matin, et en sort directement pour jaillir de l'horizon ; et ce marais de la purification solaire, d'après ce que certaines formules paraissent exprimer, est irradié des lumières de l'aube. Le défunt, parti pour ce voyage au ciel qui doit le conduire à la résidence heureuse dont Re dispose, commence — tout au moins dans le sens de la doctrine le plus explicitement formulée et sans doute le plus généralement — par accomplir au ciel une navigation en quelque sorte préliminaire pour aller rejoindre Re sous

l'horizon oriental, se baigner avec lui dans la *śẖ-t ỉȝrw*, se lever avec lui et accomplir avec lui la grande navigation diurne, qui le mettra, lui le défunt, précisément au terme souhaité de sa route.

Car ce lieu d'arrivée est la *śẖ-t ḥtp*, Champ des *Offrandes* ou du *Repos*, où le défunt doit être établi et doté de nourriture, assuré de la plénitude des activités de sa vie terrestre ; or ce domaine est en l'horizon occidental, il est l'Occident même d'après les formules les plus caractéristiques, et l'on comprend bien d'après le nom qu'il est le point du monde où le Soleil se couche, se *repose* au soir de chaque jour. *Champ des Roseaux* et *Champ du Repos* sont donc les extrémités opposées du diamètre, les deux bornes qui comprennent la course solaire diurne. On croit bien apercevoir, en outre, que pour gagner le domaine du séjour occidental, le défunt n'est point tenu d'aller chercher d'abord le Soleil en l'horizon de son lever, mais qu'il peut aussi bien gagner la *śẖ-t ḥtp* directement et en navigation solitaire par le fleuve céleste ; et aussi sans doute que le drame de l'arrivée au domaine et de l'accession aux droits convoités, très variable en différentes versions quant au détail de l'accomplissement, dépend précisément de la manière dont le voyageur a choisi l'organisation de sa route et de sa sauvegarde [1].

Pour qui voudrait remonter au stade initial de l'élaboration mythologique, il se poserait ici une question intéressante et probablement difficile, celle de savoir si les *Champs* solaires des deux horizons, dont nous prenons connaissance principalement avec le défunt et à l'occasion de leurs fonctions funéraires, ont été conçus à l'origine comme purement *solaires*, nous voulons dire aménagés pour l'accomplissement du lever et du coucher de l'astre, pour le service quotidien du Soleil

1. L'objet est étudié en détail ci-avant, chap. I, § II.

tout seul, sans intervention encore d'activités étendues à d'autres personnes, ou si au contraire les deux *Champs* dans leur première figure ont été funéraires, inventés pour l'usage funéraire. La question, comme on voit, est celle même de l'histoire des origines de la fonction funéraire du Soleil. Tout en évitant de nous y engager dès à présent, posons qu'il est bien probable que le Soleil eut besoin d'un ciel complètement organisé déjà, avec les domaines de l'horizon oriental et de l'horizon occidental constitués et bien en ordre, pour pouvoir ensuite accueillir et « habiliter » le défunt dans l'exercice de la course céleste.

Gardons-nous de perdre de vue, maintenant, que tout ce tableau de la pérégrination radieuse et solaire du défunt, au stade de l'Ancien Empire, concerne et intéresse exclusivement une personne, celle du roi lui-même. Il a été mis en évidence avec une grande force que les images, spéculations et descriptions des *Pyramides* n'ont que peu d'influence sur les idées et les formules des tombeaux particuliers, où, jusque passé la fin de l'Ancien Empire, l'*Occident* et ses *chemins favorables*, en principe tout simplement la nécropole et la tombe, restent l'objet de la préoccupation dominante [1]. De plus près et en meilleur détail nous avons reconnu [2] qu'aux tombeaux de la première période, jusqu'à la fin de la IVe dynastie, dans l'emploi de la formule des « routes où il est bon de cheminer » on semble préférer laisser la destination *occidentale* sous-entendue, la mention de cet *Occident* dans la phrase y étant faite seulement à partir de la Ve dynastie ; que dès la IVe dynastie, cependant, le voyage à la *sḫ-t ḥtp* paraît dans les textes des tombeaux, quelquefois dans l'invocation funéraire proprement dite, le tout extrêmement rare

1. Voir Kees, *Totenglauben* (1926), p. 160-163, et tout le chap. V, *Das himmlische Jenseits des Königs*, p. 101-145.

2. Ci-avant, chap. I, § I.

jusqu'à la fin de l'Ancien Empire et même au long du Moyen Empire ; qu'à partir du Nouvel Empire on voit la mention de *śḫ-t iꜣrw* s'adjoindre à celle de *śḫ-t ḥtp* dans les formules, mais que les allusions à l'un et l'autre des domaines, loin d'être régulières dans les tombeaux, y restent jusqu'au bout exceptionnelles et rares. Seul le *Livre des Morts*, en ses formules du Moyen Empire puis en celles du recueil du Nouvel Empire, nous renseigne bien sur l'extension du dogme de l'outre-tombe *royal* au ciel, dans le sens d'une accessibilité ouverte, de proche en proche sans nul doute, au commun des hommes.

A l'origine, cependant, cet *Occident* tout proche qui est le *cimetière*, ce [hiéroglyphe] ou « région divine inférieure » au delà duquel la foule des mortels ne porte point ses vœux, ont le dieu de cette religion funéraire très humble, sous la figure de ces animaux chacal, ou chien, ou renard, ou bien loup, à Assiout, à Abydos et en d'autres localités du haut en bas de l'Égypte, très semblables entre eux, de très bonne heure fusionnés en une seule silhouette de « Chef de l'Occident » et une seule personne, celle d'Anubis. Il dut arriver assez vite que la « région divine inférieure », par delà le cimetière, s'étendit au désert entier, jusqu'à l'horizon, puis à l'Occident invisible en arrière, et là, il se produisit que cet Anubis de la religion commune et son domaine, vinrent en contact avec le *Champ du Repos* vespéral du Soleil, l'auguste résidence promise au défunt dans l'autre religion funéraire, celle pour le roi, la religion céleste.

A la rencontre il n'y eut point de choc ni de compétition. Les conceptions du *solarisme* royal des *Pyramides*, on l'a vu tout à l'heure, transmirent très peu de chose à la religion funéraire courante de l'*Occident*, ce qui revient à dire que l'Anubis de cet Occident des simples humains ne fut point tenté de s'enrichir de traits ou d'activités empruntés à la

personne solaire. Encore moins chercha-t-il à prendre la place du Soleil dans la religion funéraire royale, et la remarque même serait inutile si elle ne faisait ressortir l'opposition de cette modestie tranquille de la religion anubienne, avec l'esprit d'offensive et d'entreprise manifesté par Osiris, qui dès l'Ancien Empire s'installe à côté d'Anubis, dans la religion funéraire, en position de concurrence nettement victorieuse, et en même temps, tirant à lui les domaines célestes où le Pharaon défunt est en action ou en résidence, se montre assez menaçant vis-à-vis du Soleil pour que celui-ci soit contraint de se défendre avec véhémence. Nous verrons cette dernière histoire plus loin. Quant au primitif Anubis et à l'attitude vis-à-vis de lui du Soleil, en cet Occident où les scènes de la religion solaire et celles de la religion occidentale ont un commun théâtre, on observe que le Soleil, au contraire d'Anubis et sans doute parce qu'il représentait une puissance plus grande, ne s'est point confiné dans l'acceptation passive du voisinage. Anubis a été utilisé, annexé en toute déférence et non sans habileté, incorporé dans les compositions solaires de *traversée du ciel*, au prix quelquefois d'une extension grandiose qui fait de lui, l'*Occidental* par essence, le père du grand fleuve céleste [1].

Mais bien d'autres dieux sont requis par la religion solaire et embrigadés, nous les avons vus au passage, dans les mises en scène de la traversée du ciel, pour le service du Soleil lui-même ou le concours à donner au défunt royal en son voyage [2]. Ces dieux se laissent classer très facilement quand on observe que le cadre où ils sont mis en place pour ces offices est celui de la grande religion d'Héliopolis, avec la Neuvaine dans sa composition première, sorte d'organisme central qui fournit, le plus souvent, les figures empruntées

1. Chap. I, § II ; voir particulièrement *Pyr.* 468-471, 1121-1123.
2. Voir principalement chap. I, § II, et chap. II, § II.

pour la construction des scènes. Ce sont Shou et Tefnet en couple, ou bien Atoum et Gebeb côte à côte — on sait que Gebeb-terre est le démiurge d'un système extrêmement ancien, annexé par Atoum-Re et sa Neuvaine en deuxième stade — quelquefois avec Nout, qui n'est point en couple avec Gebeb, fréquemment aussi les personnes principales du groupe osirien, Osiris et Isis, à l'exclusion de Set et de Nephthys. Dans les mêmes formules sont employés encore Thot, rarement, Nou en couple avec Nout, très couramment Horus, soit seul, soit avec Isis et Osiris, les figures très *horiennes* des *Ames de Bouto* et des *Ames d'Hierakonpolis*, enfin des divinités stellaires dont Sothis est la plus habituelle. Dans ce mélange il n'y a ni confusion ni incompréhension, chaque personnage est à sa place pour raison fonctionnelle très claire et en harmonie avec tout le reste. Kees, récemment, dit très bien [1] qu' « en des groupes importants de textes des Pyramides, avant tout ceux des formules funéraires proprement dites pour la traversée du ciel et le voyage d'outre-tombe du roi, on sent passer le conscient esprit du temps de l'unification de l'Empire », mais il a tort sans doute d'ajouter qu'en ce qui concerne « l'élément polémique de nature politique des divers points de vue, celui d'Héliopolis, celui de Bouto, celui d'Hermopolis, celui de la Haute-Égypte dans l'esprit de la formule canonique (Hierakonpolis), on le comprendra pour le mieux en le rattachant à une époque de fermentation et d'élaboration non dégagée encore de l'obscurité. » On ne voit point la nécessité de pareille explication. Dans les formules même proprement et purement *solaires*, les figures osiriennes sont requises et admises du même droit que celles de Shou et Tefnet, de Gebeb, de Nout, parce qu'Osiris et sa famille font partie de la Neu-

1. Kees, *Ägypten* (1933), p. 327.

vaine, elles entraînent tout naturellement avec elles *Horus fils d'Isis*, bien que la Neuvaine primitive l'ignore encore, et aussi Thot, assurément parce qu'il est un grand dieu par ailleurs, mais aussi en raison de son affiliation à la légende osirienne, au même stade d'élaboration qu'*Horus fils d'Isis* sans doute, dans la construction de la légende définitive. Quant à Horus intervenant seul, sans relation avec la famille osirienne, c'est un tout autre personnage, un grand dieu de Basse-Égypte lui aussi, mais avant tout, du point de vue des textes qui nous intéressent, le vieil Horus-faucon dont le dieu solaire, dès le premier jour, trouva l'image à côté de la sienne. L'évocation de *Bouto et Hierakonpolis* s'explique par là en même temps : la figure mythologique des deux capitales et de leurs *Ames* se réfère, pour une part, à *Horus fils d'Isis* comme roi de Bouto, d'autre côté aux primitifs Faucons roi du Nord et roi du Sud de l'époque prédynastique. Rappelons enfin que Sothis, l'étoile dite « matinale », est très inféodée au Soleil comme guide de sa course diurne.

Toutes ces divinités auxiliaires de la navigation céleste sont extrêmement respectueuses de la seigneurie de Re-Soleil et particulièrement de ses droits de maître sur les domaines des deux horizons, le *Champ des Roseaux* de la purification et du lever, le *Champ du Repos* de la descente vespérale [1] ; déférence extrêmement naturelle de la part de collaborateurs qui sont en scène et en action non de leur plein gré, mais de par l'initiative des théologiens de la religion héliopolite, travaillant dans le sens de sa propre entreprise.

1. A peine fait exception, dans un texte du Moyen Empire que nous avons rappelé au § II ci-avant (voir *Rec. de travaux*, 30 [1908], p. 72), cette évocation de *Hathor* comme maîtresse de la *sḫ-t ḥtp*, en liaison d'ailleurs avec Re et presque en subordination à lui, à ce qu'on croit comprendre.

Un seul de ces dieux subalternes, déterminé par ses grandissants progrès dans un autre ordre, hors du cadre de l'organisation solaire, osa s'emparer des formules funéraires célestes et se les approprier, les refaisant entièrement et en developpements dans lesquels sa personne était, sinon substituée, tout au moins juxtaposée en égalité à celle du Soleil lui-même. Par ces extensions ambitieuses, Osiris se mit vis-à-vis du Soleil dans la position d'un compétiteur, et ce fut entre les deux grandes religions une longue lutte, une guerre de docteurs, croit-on bien comprendre, et à quoi la société civile resta indifférente le plus heureusement du monde, mais qui tint certainement grande place dans l'histoire spirituelle de l'Ancien Empire et de la période immédiatement suivante. Du point de vue de ce qui intéresse *Champ du Repos* et *Champ des Roseaux*, il est nécessaire que nous donnions attention aux événements de cette histoire.

CHAPITRE III

L'INTRUSION D'OSIRIS FUNÉRAIRE DANS LES DOMAINES CÉLESTES

I

OSIRIS, DEVENU FUNÉRAIRE, REMPLAÇANT VICTORIEUX D'ANUBIS DANS L'OCCIDENT PRIMITIF, ENTREPREND D'ANNEXER LA RELIGION FUNÉRAIRE DU ROI, CÉLESTE ET SOLAIRE

Le Soleil et Osiris se trouvaient vis-à-vis l'un de l'autre, de date très ancienne, dans une position ambiguë. Car Osiris était un membre de la Neuvaine, et en même temps, de condition antérieure à la Neuvaine, il commandait une religion complètement indépendante de celle du Soleil. Les textes des Pyramides n'avaient point encore pris forme lorsque les puissants constructeurs dont la ville du vieil Atoum devait fixer l'œuvre chez elle, allèrent chercher la famille osirienne, encore dans sa texture élémentaire, sans Horus, pour la coudre à la suite des premières générations issues du Soleil créateur ; et il est patent qu'au stade de cette affiliation, Osiris et son groupe ne représentaient point autre chose que les forces de la mort et de la renaissance annuelle de la nature, le « mythe agraire », d'abord parce que la composition théogonique d'Héliopolis a tout le caractère d'une représentation cosmogonique, du haut en bas de ses quatre générations, ensuite parce que dans la famille osirienne qui constitue la quatrième est accepté

le personnage de Set, inséparable du « mythe agraire » et nécessaire au « mythe agraire » seul. Dans l'esprit des théologiens *solaires* dont le génie réalisait cette coordination et qui mariaient, ainsi, les grandes religions naturelles d'ores et déjà élaborées en Basse-Égypte, il s'agissait aussi, on le comprend bien, de mettre en subordination filiale accentuée ce dieu de la renaissance végétale, concurrent redoutable parce que différemment de Shou ou du couple Gebeb-Nout, dieux créateurs dans un vieux système absorbé sans grande peine, Osiris disposait d'une puissance matérielle, politique, celle des villes du nord-est dont l'ancienne divinité locale, comme on sait bien, avait annexé le dieu agraire et fixé sa religion dans ses temples. On peut alors se demander si Osiris fut seulement consulté, dans Busiris ou dans Mendès, avant de se voir attaché ainsi à la famille solaire. De quelque manière d'ailleurs que les docteurs du Soleil aient effectué leur opération dans le détail, il nous faut constater que leurs calculs d'hégémonie furent mis en défaut par les événements des siècles suivants, au cours desquels on vit Osiris grandir et s'étendre dans le pays entier, à l'égal de ce qu'avait déjà accompli le Soleil, et de telle manière que sa religion vint en parité, et sur les points de contact importants en concurrence, avec la religion solaire.

Il est vivement intéressant d'observer que pour conquérir l'Égypte, la religion osirienne eut besoin d'abord de s'élargir considérablement dans son principe, le dieu *agraire* de la mort et de la renaissance assumant en outre, par le jeu d'analogie et d'assimilation que l'on connaît bien, la fonction de protecteur du mort humain et de garant de la sépulture. Car c'est en ce personnage de dieu des morts qu'Osiris se manifeste à nous, généralement accepté, dès la première moitié de la période memphite [1]. Les lignes générales de l'histoire de

1. Cette situation peut donner lieu, par une espèce d'illusion d'optique, de croire qu'Osiris en sa religion *générale* a commencé par être

son expansion sont assez nettes [1]. On sait que le dieu prit sa figure funéraire à Busiris même et se transmit de là, en même forme, à Sakkara et dans la Haute-Égypte ; que sa personne *d'Abydos,* aussi bien que celle *de Busiris*, se rencontre dans les textes les plus anciens des Pyramides, c'est à partir de la Ve dynastie, et qu'aux tombeaux particuliers du même temps (IVe-Ve dynasties) on trouve invoqué *Osiris Chef de Busiris* et *Seigneur d'Abydos* à côté d'*Anubis* et du *Chef des Occidentaux*, *Seigneur de l'Occident* [2] ; qu'aux Pyramides se rencontrent quelques formules en lesquelles Osiris est identifié, par la figure du parallélisme, avec le *Chef des Occidentaux* [3] et même appelé *Chef des Occidentaux* directement [4] ; que la qualité et le titre de *Chef des Occidentaux* appartiennent à Osiris expressément et sans conteste, enfin, à partir du Moyen Empire.

C'est cette fonction *occidentale*, comme on voit, que l'Osiris de l'Ancien Empire, devenu funéraire, a cherché principalement à s'approprier ; c'est dire qu'il était entré directement en concurrence avec Anubis, l'*Occidental* primitif de la religion funéraire courante [5]. La victoire d'Osiris de ce côté fut com-

dieu funéraire, sans que cette qualité soit sortie, par extension, de celle de dieu de la nature renaissante. Voir principalement, dans cet esprit, Kees, *Totenglauben* (1926), p. 190 et suiv., important chapitre *Osiris* dans lequel il n'est fait aucun état de la figure du dieu agraire, et encore *Ägypten* (1933), p. 15, n. 3.

1. Cf. Kees, *Totenglauben*, p. 194-196, 225.
2. Par exemple *Mastabas*, p. 149, 173 (fin IVe dynastie).
3. *Pyr.* 759, 2021.
4. *Pyr.* 1666.
5. Voir ci-avant, chap. I, § II, et n. 48. Les origines d'Osiris funéraire et l'orientation de l'évolution dont on vient de rappeler les lignes rendent extrêmement improbable que ce dieu des morts, *dieu mort* en figure propre, ait commencé par être le *roi mort* lui-même, ainsi que Kees pense le reconnaître (*Totenglauben*, p. 199-200, 216-217, 227 ; *Ägypten*, p. 15. Cf. encore *Totenglauben*, p. 88 et suiv.).

plète, on le sait bien. Et il faut bien admettre que dès les premières dynasties memphites il disposait de moyens d'une puissance imposante, car dans le temps même qu'il s'introduisait et s'installait dans le monde funéraire des simples mortels, plus audacieusement il se mettait en compétition avec le Soleil, dans le très important département des choses du ciel qui tiennent à la religion funéraire, c'est-à-dire dans le domaine de la religion funéraire royale[1].

Les collections des Pyramides, où les compositions des diverses écoles étaient recueillies, au fur et à mesure de la production, et conservées avec une remarquable impartialité, sont surchargées des témoignages de cette activité osirienne, qui se manifestent dans un bon tiers au moins des « chapitres » du grand recueil, en nombre et en masse d'importance croissante dans les successives pyramides de la VIe dynastie. A l'étude complète, on serait conduit sans doute à classer ces interventions osiriennes en trois familles assez nettement distinctes dans la plupart des cas : 1° interpolations ou additions initiales, plus au moins hardies et plus ou moins habiles ; 2° remaniements développés de textes pré-osiriens, qui dans plusieurs cas sont conservés par ailleurs en leur texture première intacte ; 3° compositions osiriennes entièrement neuves. Ces dernières souvent sont des morceaux d'une abondance prolixe et touffue, quelquefois très obscurs ; dans un très grand nombre de cas elles se signalent par cette particularité extérieure que le défunt y est appelé « Osiris [N] », comme on fera pour tous les défunts, plus tard, dans le système du *Livre des Morts* ; quant à la substance de la composition, enfin, ces

1. Cf., pour le développement des faits en général, le clair exposé de Breasted, *The Osirianization of the Hereafter*, dans *Development of Religion*, etc., p. 142-164. Noter aussi quelques aperceptions exactes chez Budge, *Osiris the Rival of Ra*, dans *From Fetish to God in Ancient Egypt* (1934), p. 271-273.

constructions nouvelles empruntent partout les figures, les images et les affabulations antérieures, y superposant ou mêlant personnages et scènes de la légende osirienne complète. On comprend très bien que la religion osirienne, en cette invasion qu'elle accomplissait du monde funéraire céleste, n'ait pas eu proprement les moyens suffisants à la tâche ; car Osiris, qui n'était pas un dieu céleste et jamais d'ailleurs, par la suite, ne devait tenter de le devenir, ne possédait ni l'entourage ni le vocabulaire dans ce domaine, et lorsqu'il s'immisçait dans les scènes de la traversée du ciel et de l'occupation des résidences solaires, il lui fallait bien mettre en œuvre, plus ou moins déformés et incompris, en certains cas déplacés ou transposés très sciemment, les lieux, le personnel et les épisodes des vieux exposés horiens et solaires.

Cette nécessité qu'Osiris a subie nous aide à comprendre que le Soleil, en son empire du ciel, ait toujours réussi à se maintenir en ses positions funéraires. Ce fut d'ailleurs au prix d'une lutte dont on suit les traits en nombre de passages des *Pyr.*, et dont les résonances se poursuivent longtemps après encore dans les rédactions religieuses. A l'époque ancienne, en ce combat pour la religion funéraire royale, le Soleil était très servi par le caractère éclatant et triomphal de sa doctrine, en contraste avec les traits de gravité sombre dont Osiris s'était grevé en prenant possession de l'*Occident* et de la *nécropole* humaine et dont il était maintenant inséparable : Osiris n'était-il point, par ce côté du cimetière, et tout d'abord de par sa nature primordiale de principe de la germination, la *terre* même, dont on a horreur pour le destin royal[1] ? Aussi le Soleil se défend-il avec aisance, non sans manifester d'ailleurs une certaine virulence agressive, telle qu' « on voit, en certaines places des textes des Pyramides,

1. Voir *Pyr.* 308, 312, 1344-5, 2171, etc.

eclater presque en controverse polémistique » l'opposition des deux conceptions de religion funéraire[1]. On affirme, en ce sens, que le défunt est céleste, supérieur de haut à Osiris et d'ailleurs plus fort qu'Osiris :

Pyr. 251. « Tu ouvres ta place au ciel parmi les étoiles du ciel, car toi tu es une étoile, ... tu regardes par-dessus Osiris, tu commandes aux défunts (*i͗ꜣḫw*), tu te tiens éloigné d'eux, tu n'es point des leurs. »

1236-1237. « [N] a divisé votre *wꜣḏ-t*, ô morts, il a renversé vos bornes, vous dans la jambe et sous la main d'Osiris. [N] a détruit les chemins de Set, il a traversé les messagers d'Osiris », car [N] est un dieu irrésistible. . .

On répète aussi que le défunt est préservé de l'empire d'Osiris et de la maison osirienne[2] :

145-146 (texte W). « Re-Atoum ne te livre point à Osiris, qui ne juge point ton cœur et n'a point puissance sur ton cœur ; Re-Atoum ne te livre point à Horus, qui ne juge point ton cœur et n'a point puissance sur ton cœur. Osiris, tu ne t'empareras pas de lui, ton fils ne s'emparera pas de lui ; Horus, tu ne t'empareras pas de lui, ton père ne s'emparera pas de lui. »

364. « Ton cœur est à toi, Osiris ; tes jambes sont à toi, Osiris ; ton bras est à toi, Osiris. Le cœur de [N] est à lui-même ; les jambes de [N] sont à lui-même ; le bras de [N] est à lui-même. »

350. «...Car Re a sauvé [N] de *Ḫrtj* ( )[3] ; il ne

1. Kees, *Totenglauben*, p. 205-206. Cf. Budge, *loc. cit.* (1934), et Moret, *Le jugements du roi mort*, p. 9 (dans *Annuaire de l'École prat. des Hautes-Études*, Section des sciences religieuses, 1922).

2. Quelques-uns de ces passages où Osiris paraît comme être nuisible sont visés chez Erman, *Äg. Religion*, p. 104, 110 n. 64, qui n'en voit pas complètement encore la signification de contestation dogmatique.

3. Le dieu *Ḫrtj*, littéralement l'« Inférieur », qui dans cette formule vient en parallélisme avec Osiris, est bien probablement « Celui du

le livre point à Osiris, afin que [N] ne meure pas, qu'il soit *ỉ3ḫw* dans l'Horizon (*ỉ3ḫwt*), qu'il soit stable dans la stabilité. »

Osiris, par contre, s'abstenait de toute attaque directe, plus

ḫr[-*ntr*] », du *monde divin inférieur*, c'est-à-dire exactement l'*Infernal* (rapprocher, de cette manière de parler, la substitution de etc., au Nouvel Empire, à l'ancienne expression , pour dire « ouvriers de la nécropole »). — On note encore une fois, *Pyr.* 1905, dans un confus mélange : « Je t'ai délivré de *Ḫrtj*... » Le même dieu est rencontré dans un autre type de composition aux Pyr., en relation de couplement soit avec Osiris, comme dans le passage de *Pyr.* 350 dont on a vu le texte, soit avec *Ḫntj-ỉrtj* de Létopolis : en 1264-1265, où se rangent les couples Horus-Set, Osiris-*Ḫrtj*, Isis-Nephthys, *Ḫntj-ỉrtj*-Thot ; en 1546-1547, où les dieux en couples sont Shou-Tefnet, Gebeb-Nout, Isis-Nephthys et *Ḫntj-ỉrtj-Ḫrtj*. Il ressort des systèmes de *binômes* ainsi organisés que *Ḫrtj* est une personne équivalente soit à Osiris, soit à *Ḫntj-ỉrtj* : une conclusion dans le sens de cette dernière identité paraît ressortir de la mention, en *Pyr.* 1308, de « *Ḫrtj* chef de Létopolis », d'après quoi l'*Infernal* serait un nom du grand Horus-momie de Létopolis (cf. Kees, *Totenglauben*, p. 206). La théologie, d'ailleurs, est très bizarrement incertaine quant à l'identité de l'*Infernal* qui nous occupe, encore évoqué en *Pyr.* 545 : « [N] a parcouru Bouto comme *Ḫrtj* chef de *Ns3-t* » (on retrouve *Ḫrtj* de *Ns3-t* en *Pyr.* 445 et 1557), qui paraît bien impliquer que *Ḫrtj* est le dieu de Bouto même.

Voici donc, au stade des Pyramides, trois théories sur l'identité de cet *Infernal*, qui serait Horus de Bouto, ou bien Horus de Létopolis, ou bien Osiris lui-même. C'est la théorie de Létopolis qui a prévalu ensuite, à en juger par la titulature, aux temps tardifs, d'un officier revêtu, entre autres sacerdoces nombreux, de celui de (*L. D.* III, 277 *a*).

Le déterminatif du nom divin est là, en réalité, l'animal agenouillé, et l'on y reconnaît la représentation de *Ḫrtj* en *bélier momifié*, , connue par deux inscriptions de la très ancienne époque : Louvre A. 37-38, statues de Sepa, voir Weill, *IIe et IIIe dynasties*, p. 258 ; vase de pierre de Saqqarah (pyramide à degrés), Gunn dans

confiant pour sa position en la méthode d'une affirmation tenace et tranquille, exprimée dans cette abondante littérature, de remaniement ou de composition nouvelle, ou de simple addition intercalaire, qu'on produisait pour lui avec persévérance. Au vieux chapitre *Pyr.* 273-293, par exemple, sur lequel nous avons porté notre attention, précédemment (chap. I, § II), pour l'accueil fait au défunt par la déesse *Occident* qui le dirige vers *śẖ-t ḥtp*, on lisait, à un stade ancien du développement, en 288-289, que « *Ḥhnwtj* et *Tfnt* qui porte *Šw*, dressent la double enseigne de [N] à la tête des grands dieux, creusent le bassin de [N] dans *śẖ-t ỉȝrw* et établissent son champ dans *śẖ-t ḥtp* » ; le rédacteur osirien a intercalé, immédiatement après les noms des déesses : « . . . qu'elles élargissent sa place dans Mendès, dans Mendès, dans Mendès ! » En une autre formule de navigation au ciel et d'arrivée au *Champ des Offrandes* sous la conduite de Sothis, également vue par nous précédemment (1121-1123), il était écrit primitivement qu'à certain moment de la traversée, « Anubis fait la purification de ses entrailles » ; à quoi une main osirienne jugea opportun de coudre, en incidente : « . . . cependant que se poursuit la procession d'Horus dans Abydos, sépulture d'Osiris. » De manière tout aussi déplacée, dans un des textes de la purification matinale du défunt escorté des quatre Horus (cités ci-avant, chap. II, § II), dont 525-529, 1408-1415 et 1132-1137 sont des formes encore intactes, on trouve, en 981-989, trois seulement des Horus de la série, avec Osiris substitué en place du quatrième.

Très semblablement encore, dans cet exposé de l'ascension

Annales du Service, XXVIII (1928), p. 163 et pl. III, 5-5*a*. Les textes identiquement organisés des deux inscriptions permettent peut-être, à l'analyse, d'y faire ressortir la mise en équivalence, là encore, de *Ḫrtj* avec un grand Horus bas-égyptien ; mais l'éclaircissement de cette situation nous entraînerait trop loin, il lui faudra consacrer, ailleurs, une étude spéciale.

du ciel que nous connaissons bien aussi, en nombreuses versions où l'on trouve toujours que les Régions du monde ont été données au défunt par décret d'Atoum et de Gebeb, et qu'il est, vis-à-vis des dieux, le *taureau vainqueur du taureau sauvage*, toutes les versions se montrent contaminées soit de religion horienne (en 476-481, *Bouto-Hierakonpolis* interpolé en 478), plus souvent d'*osirisme* pur : 992-998, mention d'Isis et Nephthys interpolée en 996 ; 1472-1477, le discours entier attribué à Isis (1472) ; 939-945, discours attribué à Isis et Nephthys (939) et insertions osiriennes et horiennes accentuées (939, 942).

Voici, d'autre côté, un texte remarquable en plusieurs rédactions que nous avons relevé (ci-avant, chap. II, § II), 340-341, 342-344, 351-353, décrivant la navigation, peut-être la nage du défunt pour aller rejoindre Re et Horus à la *sḫ-t iȝrw*, en l'horizon oriental du lever. Or un chapitre de stade ultérieur, 1703-1709, est un démarquage de celui des précédents passages, avec intervention de Nout et d'Isis mettant au monde [N] *en Occident* et *dans Chemmis*, respectivement, et suppression de *sḫ-t iȝrw* sans doute difficile à concilier avec la naissance *occidentale*.

Enfin, à titre d'exemple de développements osiriens construits de toutes pièces, citons le large ensemble en trois chapitres (1188-1214 au total) également évoqué précédemment (chap. II, § II) : 1188-1192, formule d'arrivée à la *sḫ-t iȝrw*, dans une conception particulièrement osirienne de la fonction de ce domaine, comme nous verrons complètement un peu plus loin ; 1193-1200, formule apparemment complémentaire de l'arrivée à la *sḫ-t ḥtp*, qui est en réalité la base et la déterminante de la précédente, et dont les idées et les matériaux sont pré-osiriens et de dogme solaire, on comprend sans peine de quelle manière : intéressante composition dont nous avons signalé l'habileté, mettant sous l'invocation d'Osiris, Isis et

Horus (1199) et en association avec Osiris l'activité de Gebeb (1195) et celle même de Re fondateur (1196) ; 1201-1220, enfin, autre formule d'arrivée à la *śḫ-t ḥtp*, longue et confuse, où sont invoqués Osiris, Isis et Horus, aussi Re et Gebeb, et mentionnée une action violente du défunt contre ses ennemis dans le domaine où il arrive. On lit notamment (1203-1204) : « Deux Neuvaines divines, entraînez [N] avec vous vers la *śḫ-t ḥtp*.... Il frappe et gouverne avec les sceptres..., il guide ceux de l'entourage de Re. La terre est rafraîchie, Gebeb arrosé... », que suivent des développements d'autres appartenances, tels que (1213-1214) : « Ce sont les enfants de Nout qui descendent vers toi,.... faisant verdoyer les *Couronnes du Nord* des lacs de la *śḫ-t ḥtp* pour la grande Isis, qui ceignit la ceinture à Chemmis, etc. » : on est frappé du caractère informe du mélange, très en contraste avec le chapitre bien architecturé qui précède et dont il est une sorte de variante, avec larges interventions de matériaux hétérogènes.

D'autres compositions osiriennes obtenues, à peu près de même, par « forgerie » directe sont encore plus singulières, tout à fait déconcertantes par le mélange de tous éléments qui s'y entrechoquent en un complet désordre, sans qu'on arrive à y démêler une méthode, à référer l'ensemble, ou tels seulement de ses morceaux, à quelque pièce des littératures préosiriennes. Un bon exemple est celui du surprenant chapitre 1710-1723, où la luxuriante multiplicité et l'incohérence des figures et des allusions arrive au comble.

II

LA MAINMISE OSIRIENNE SUR LES *CHAMPS* CÉLESTES

Telle est la méthode suivie par la théologie osirienne pour asseoir sa doctrine, quant aux choses funéraires, dans les cadres de la religion solaire préexistante. En raison même

de l'extrême prudence dont le souci dirigeait l'opération en général, il est bien intéressant d'avoir à constater que l'osirisme, non content d'occuper un ciel qu'il n'avait pas créé, et beaucoup plus hardiment en certain point, entreprenait de bouleverser ce ciel pour l'harmoniser avec la nécessité fondamentale qu'Osiris avait acceptée en devenant funéraire, la nécessité héritée d'Anubis d'être « Chef des Occidentaux » et d'avoir l'Occident pour domaine. Nous avons déjà rencontré, tout à l'heure, le remaniement osirien traduit par le texte de *Pyr.* 1703-1709, dans lequel on trouve Isis mère de [N] *dans Chemmis* à côté de Nout mère de [N] *en Occident*, ce qui est la négation explicite de la naissance de [N] en l'horizon oriental avec le jeune Soleil du matin. C'est qu'Osiris préfère de beaucoup que le défunt du ciel n'aille point tout d'abord rejoindre le Soleil en avant de l'horizon matinal, comme le recommande la doctrine solaire la plus habituelle ; il veut que le défunt gagne le séjour occidental par la voie directe, et en religion osirienne on le lui commande, en des termes où reparaît bien curieusement la préoccupation de s'abriter derrière une phraséologie solaire ancienne :

Pyr. 1531. « Osiris [N], ne chemine point en ces régions de l'Orient, mais chemine en ces régions de l'Occident, par le chemin des Suivants de Re. »

Les *Suivants de Re*, à cette place, ne sont point évoqués par hasard, et ils ne sont pas d'invention osirienne ; ils proviennent, très évidemment, du texte de forme identique et d'intention exactement opposée qu'on trouve conservé dans la composition solaire, tout à fait intacte, de 2169-2176 :

Pyr. 2175. « Ne chemine point sur ces chemins de l'Occident, où ceux qui s'y engagent n'avancent pas ; mais que [N] chemine sur ces chemins de l'Orient, par le chemin des Suivants de Re. »

Que ce dernier texte soit antérieur à l'osirien qui en a renversé les termes, cela n'empêche point que, bien probablement, pareille intervention impérative en faveur de la route orientale exprime simplement une réaction contre quelque prescription osirienne formulée auparavant dans le sens de la propagande *occidentale*. Car le Soleil était indifférent en principe à ce que le défunt fît route d'abord dans une direction ou dans l'autre, et la religion solaire professait explicitement l'équivalence des deux procédés, nous l'avons vu à propos de tous ces textes en sens divers (ci-avant, chap. II, § II). Voici qui est clair, et qu'on doit noter comme une différence caractéristique du dogme solaire et du dogme osirien touchant les choses funéraires célestes : le Soleil, maître du ciel entier, considère Orient et Occident du même œil et sans préférence, tandis qu'Osiris, restreint à la domination occidentale et condamné à s'y attacher très fort, vise à tirer toutes les actions et toutes les figures vers le pôle de l'horizon de l'ouest. Cette tendance donne l'explication de l'opération assez singulière à laquelle la rédaction osirienne se livre en vue d'annexer le *Champ des Roseaux*.

Du côté du *Champ des Offrandes* ou *du Repos*, il se comprend bien que l'organisation osirienne était satisfaite et ne désirait modifier rien aux dispositions de l'univers solaire, puisqu'en ce Champ occidental, à la suite du Soleil du soir, le défunt venait reposer et tombait ainsi dans l'orbe osirien tout naturellement [1] ; et l'on ne s'étonne point que de longs chapitres tels que *Pyr.* 1193-1200 et 1201-1220, évoqués précédemment plusieurs fois, aient pour objet de présenter l'arrivée à la *śḫ-t ḥtp* dans les cadres osiriens et sous l'autorité des figures osiriennes : opération très facile, et dont les théologiens d'Osiris s'inspirèrent le plus simplement du monde pour

1. La situation, de ce côté, est vue assez nettement par Budge, *loc. cit.* (1934), p. 272.

le petit chapitre de la *śḫ-t ḥtp* qu'ils forgèrent et insérèrent, assez gauchement, au *Livre des deux routes* du Moyen Empire (voir ci-avant, chap. I, § IV). Mais lorsque Osiris portait son attention sur la *śḫ-t ỉꜣrw*, pour se l'approprier de même, il rencontrait ces difficultés très grosses que le *Champ des Roseaux* était à l'opposé du ciel, point de départ matinal de la course du Soleil, et de par cette fonction même, n'avait à aucun degré le caractère d'une résidence funéraire définitive. C'est cette position presque irréductible, cependant, que le dogmatisme osirien pense pouvoir adapter, par un renversement complet des acceptions antérieures. Nous avons déjà vu (chap. II, § III) certains des textes nouveaux intéressés, *Pyr.* 871-874, 1089-1093, où le mode d'accomplissement consiste à placer la traversée du ciel, avec les vieilles divinités célestes, sous l'invocation d'Isis et Nephthys, d'Osiris lui-même, et à faire arriver le défunt, tout simplement, à *śḫ-t ỉꜣrw* où il restera : « . . . tu tires la rame jusque *śḫ-t ỉꜣrw* ; on laboure pour toi le blé, on moissonne pour toi l'épeautre, dont tu fais ton entretien . . . » Ce sont là des rédactions qu'on peut considérer comme nouvelles et construites de toutes pièces. Ailleurs s'observe l'adaptation de *śḫ-t ỉꜣrw* par démarquage, avec suppression de la localisation orientale gênante ; on a opéré de cette manière sur le texte très significatif dont nous avons cité précédemment (chap. II, § II) les trois versions de *Pyr.* 340-341, 342-344 et 351-353, consacré à la traversée préliminaire accomplie par le défunt pour aller rejoindre Re et Horus à l'horizon oriental, et dans lequel *śḫ-t ỉꜣrw* est attachée à l'Orient en termes explicites ; le manipulateur osirien a pris l'exposé, y a biffé la mention d'*Orient*, et obtenu ainsi le curieux passage, très semblable aux trois versions intactes précitées et qu'on trouve, habillé de figuration osirienne en avant et en arrière, dans le chapitre de *Pyr.* 1703-1709 :

Pyr. 1704-1707. « Est rempli d'eau le lac de *ỉꜣrw* (

, *sic*) est inondé le lac de l'Huître, a été percé le réservoir *nourricier* (cf. les originaux préosiriens) pour [N], qui navigue là, vers l'horizon, jusqu'au lieu où sont engendrés les dieux, où il est engendré avec eux. On dispose les deux flotteurs du ciel pour [N], pour qu'il traverse au moyen d'eux, vers l'horizon, jusqu'au lieu où il est engendré, où est faite sa génération avec eux. Sa sœur est Sothis, sa parente est l'étoile du matin... »

Le même procédé de démarquage par suppression de la mention de l'Orient a été appliqué au texte solaire qu'on trouve à l'état intact sous la forme du chapitre 2169-2176 (celui même qui porte en clausule cette invitation à cheminer sur les routes de l'Orient, dont nous rappelions le texte tout à l'heure) :

Pyr. 2169-2174. « [N], la bouche de la terre s'ouvre pour toi. Gebeb te parle, grand comme Roi et puissant comme Re..... Bienvenue ! te disent les deux Neuvaines divines Est ouverte pour toi la porte orientale du ciel... Nout te tend ses bras...., elle t'enlève au ciel, elle ne rejette point [N] sur la terre...... [N] descend dans la barque comme Re, sur les berges du lac de l'Huître...... [N] tire la rame jusqu'aux Champs de *Ḥ3ḫ3*. Tes messagers accourent ; ils disent à Re : Voici que [N] vient, qu'il vient en paix. »

Dans cette composition très purement solaire, où l'on remarquera que [N], explicitement, est *dégagé de la terre* et ne sera point rejeté sur la terre, il paraît bien ressortir de l'organisation du texte que les énigmatiques « Champs de *Ḥ3ḫ3* » sont le lieu où le défunt enlevé au ciel va joindre le Soleil, et qu'on y doit par suite reconnaître la *śḫ-t ỉ3rw* même [1]. C'est bien

1. Le nom de la localité *Ḥ3ḫ3* semble avoir le même sens que s'il y avait seulement , « feuille de lotus », ou le mot etc. du Nouvel Empire, « végétaux », « touffes de fleurs ». De manière ana-

ainsi que l'a compris l'adaptateur osirien qui s'est emparé du passage ; mais pour le service d'Osiris, crûment, en place de la désignation insolite, il a écrit *Champ des Roseaux* à la manière ordinaire, et pris soin que *porte orientale du ciel* fût effacé ; ce qui produisit la rédaction suivante :

1343-1348. « S'ouvre la bouche de la terre pour l'Osiris [N]. Gebeb lui parle ; [N] est grand comme Roi, il est puissant comme Re. Bienvenue ! disent à [N] les deux Neuvaines divines.... Nout la grande lui tend ses bras.... ; elle enlève [N] au ciel et ne le rejette point sur la terre...... Il descend dans la barque comme Re, sur les berges du lac de l'Huître,..... il y tire la rame.... jusque devant la terre de *sḫ-t i͗ȝrw*. Sa main est saisie par Re, sa tête relevée par Atoum ; son câble antérieur est pris par Isis, son câble postérieur par Nephthys... »

Il est intéressant que dans le texte ainsi approprié, et sans autres remaniements, Osiris accepte d'assumer que le défunt est *délivré de la terre* et préservé d'elle, aux termes mêmes du vœu *solaire* et *céleste* dont les Pyramides gardent d'autres témoignages (cf. 308, 312, etc.). Osiris le fait volontiers, sans doute, et non sans quelque astuce au fond de la bonne volonté conciliatrice de ses littérateurs : être la terre et la tombe, c'est le reproche que les avocats du Soleil, indubitablement, lui adressent le plus facilement et le plus efficacement, et il est heureux de cette occasion donnée de faire entendre que lui Osiris, lui aussi, n'est pas forcément la terre. On ne brouille pas mieux les cartes.

On peut se demander aussi si les osiriens raisonnaient toujours leurs acceptations et leurs complaisances lorsqu'ils « habillaient » et incorporaient un texte solaire que nous

logue, en *Pyr.* 518 et 1164-1165 dont nous avons vu les textes, il est spécifié que dans le *Champ des Roseaux* sont les fleurs *šȝb-t*, des fleurs évoquées comme très belles (ci-avant, chap. II, fin du § III).

retrouvons, pratiquement intact, en noyau de la rédaction composite ; car en certains cas la totalité des traits solaires y sont conservés, jusqu'à celui du *lever en l'horizon oriental* dont le dogme osirien, très généralement, nous l'avons vu, s'attache à dégager ses figures. Voici, par exemple, une bien curieuse composition osirienne dont les matériaux premiers se retrouvent en 342-344 (vu ci-avant, chap. II, § II) et 871-874 (chap. II, § III) :

882-885. « [N], tu es la grande étoile qui porte Orion, tu parcours le ciel avec Orion, tu navigues la *Dꜣ-t* avec Osiris. [N] sort du côté oriental du ciel, nouveau en ta saison, jeune en ton heure (= *identique au Soleil du matin*). Nout a enfanté [N] avec Orion, l'Année t'a orné avec Osiris. On te donne le bras ; le tumulte joyeux (*rwt*) descend vers toi, on te donne le repas. La grande *Mnj-t* te pleure, comme Osiris, comme tenant sa place. O [N], navigue et arrive. Garde-toi du grand lac. »

Extrêmement apparentée avec ce dernier texte, par l'emploi des mêmes matériaux *célestes* et *solaires* acceptés sans modification et présentés dans un cadre de doctrine osirienne, est une formule du Moyen Empire [1] oú l'on voit figurer Sothis à côté d'Orion, comme bien souvent à l'époque ancienne, et dont certains éléments en outre sont empruntés à *Pyr*. 918 (voir ci-avant, chap. II, fin du § II) et à *Pyr*. 251 (ci-avant, chap. II, § IV) :

« Osiris [N].... tu vas et te purifies avec Re dans le *bassin du lotus*, tu te revêts de vêtements purs avec le *Vivant en son tissage*. Cet Osiris [N] est gardé par Orion, par Sothis et par l'étoile du matin [2], ils te remettent aux bras de ta mère Nout, ils te préservent de l'assaut des morts, qui marchent la tête

1. Lacau, *Textes religieux*, LXXXV, dans *Rec. de travaux*, 32 (1910), p. 84-85.

2. Cette différentiation de *Sothis* et de l'*étoile du matin* s'observe de même en *Pyr*. 1121-1123, passage cité précédemment, chap. I, § II.

en bas : tu n'es point des leurs (cf. *Pyr.* 251), tu ne vas point à ces victimes sacrificielles... parmi les *Inférieurs* de l'Occident... »

En plus de toutes les références aux *Pyr.* que nous avons signalées, on relèvera encore dans ce texte la réminiscence de l'*horreur du cimetière*, prise en note un peu plus haut dans *Pyr.* 2169-2174, rédaction solaire originale, et 1343-1348, adaptation osirienne.

Devant pareils textes, aux Pyramides et à l'époque suivante, la première idée qui se présente est celle du mélange, de l'entassement désordonné de tous matériaux qui nous a déjà frappés en certaines compositions osiriennes de l'arrivée à la *śẖ-t ḥtp.* Mais il est bien possible que la véritable explication réside en certaines intentions précises, et qu'en ce qui concerne notamment l'*Orient* de la purification et du lever solaire, il y ait eu, chez les théologiens de l'osirisme, des visées d'annexions ambitieuses et très larges, d'ailleurs absurdes et laissées de côté dans la méthode habituelle. En thèse générale la théologie osirienne très prudente, très raisonnée, très pénétrée du sens pratique d'un effort à accomplir, s'abstient de toute affirmation qui ne servirait point directement et facilement la suprématie d'Osiris dans l'Occident funéraire, le seul domaine qui lui importe.

Il faut bien admettre, en ces conditions, que les osiriens ont vu un intérêt très grand à s'emparer du *Champ des Roseaux*, lorsqu'ils se sont risqués à l'entreprise de le détacher de l'Orient, en l'encadrant de figuration osirienne, dans les formules que nous groupions tout à l'heure. Et il est extrêmement remarquable que dans la construction de ces formules adaptées ou nouvelles, par un effet de cette même prudence qui caractérisait leur manière, ils n'aient jamais exprimé affirmativement et en termes clairs que la *śẖ-t iȝrw*, ainsi dégagée, par prétérition, de l'horizon oriental, avait pris position

dans l'Occident même. Ils le donnaient à entendre ; par le fait que la *śḫ-t iꜣrw* devenait le lieu d'arrivée et de résidence du défunt au ciel, en qualité d'ailleurs de domaine appartenant à Osiris, dont le royaume est l'Occident, il devenait inévitable que cette *śḫ-t iꜣrw* fût en Occident ou identique à l'Occident même ; mais on ne le disait pas, on attendait que l'inévitable prît forme et vînt à s'exprimer par sa vertu propre.

Il ne s'est jamais exprimé explicitement. Au stade des textes du Moyen Empire, il semble que tout le possible dans ce sens soit accompli, et tout ce que l'on constate pour le *Champ des Roseaux* et sa localisation occidentale attendue, est l'interchangeance du nom du domaine avec la dénomination d'*Occident*, dans le cas de rares formules. Il se trouve ainsi qu'un chapitre des sarcophages du Moyen Empire est intitulé [1], dans un exemplaire d'Assiout, « ... de pénétrer l'Occident et de pourvoir à la conduite (*ʿfd-t*) de la nécropole », et dans un exemplaire de Beni-Hasan, (*sic*) « ...de descendre à la *śḫ-t iꜣrw* » [2]. Très généralement par ailleurs, à cette époque, la situation occidentale du domaine n'est pas visée, d'autant plus remarquablement qu'on voit s'affirmer fortement la doctrine d'une prévalence de la région occidentale, doctrine essentiellement osirienne mais si bien assise dès lors que les formules où elle

1. Lacau, *Textes religieux*, XLVII, dans *Rec. de travaux*, 30 (1908), p. 195.

2. Ce dernier titre est celui même d'un certain de *Aelteste Texte*, pl. 10, l. 31-39 ; mais le texte ainsi introduit est tout autre.

s'exprime ne mentionnent plus Osiris, glorifient et recommandent l'Occident en lui-même et pour lui-même :

« Est fait pour moi le chemin vers l'horizon occidental, par Sothis, qui protège en avant de moi, comme parent divin » [1] ;

« Je fais la navigation de traversée, avec les Suivants de cette Grande, vers l'horizon occidental du ciel » [2] ; formule à rapprocher d'un titre de chapitre contemporain que nous avons déjà cité plus haut (chap. II, § II) pour les *Suivants de Re* qu'on y voit paraître :

[3] ;

« Sont ouverts à moi les chemins du ciel, etc. (?) je m'engage sur la route occidentale à cause de son grand agrément, tandis que misérable est celle de l'Orient, et son étroitesse » [4] : réédition exacte de la mise en parallèle des mérites de la route d'Orient et de la route d'Occident, et de la préférence osirienne pour la route d'Occident, dont nous avons rappelé ci-avant (même § II) les témoignages d'époque ancienne (*Pyr.* 1531, 2175). Au Moyen Empire, ce vieux débat de l'Occident désirable et de l'Orient fâcheux reparaît une autre fois, largement développé sous la forme d'une incantation magique que le *Livre des Morts* devait conserver, ensuite, à partir de l'époque thébaine, le texte saïte très peu différent de la rédaction antérieure : c'est le chapitre 93 du recueil [5], intitulé : [N]

1. Lacau, *ib.*, LXXXI, *Rec. de travaux*, 31 (1909), p. 170 (l. 170).
2. *Ib.*, même texte, même vol., p. 171 (l. 174).
3. Lacau, *ib.*, XLI, *Rec. de travaux*, 30 (1908), p. 191.
4. Lacau, *ib.*, LXIX, *Rec. de travaux*, 31 (1909), p. 25.
5. Moyen Empire : sarcophage Caire 28.057, Lacau, *Sarc. antérieurs au N.E.*, I, p. 153 ; *Todt. Naville*, chap. 93, texte de base et variantes ; *Todt. Lepsius*.

(ou bien [hiéroglyphes]) [hiéroglyphes] « ... d'empêcher que soit transféré un homme en Orient, ⌈venant⌉ du *Ḫr-nṯr* ». On lit au-dessous :

« O ce phallus de Re, qui se meut dans la tempête ! Il y aura débilitation pour [hiéroglyphe] (= *Osiris* [1]), s'il faisait puissance vis-à-vis de moi de ses puissances, et force de ses forces. Si je suis transféré, si je suis entraîné vers l'Orient par la *paire de cornes*, — on peut dire aussi : — s'il s'accomplit quelque chose mauvaise et nuisible d'une fête des ennemis à mon encontre pour m'enchaîner, alors que ce phallus de Re dévore la tête d'Osiris. Et si je suis conduit vers les champs où les dieux détruisent ceux qui y répondent, alors soient tordues (?) les cornes de *Ḫprj*, et advienne cécité dans l'œil de Atoum, et destruction, parce que j'aurai été saisi, entraîné, transféré en Orient, etc. »

Relevons encore que le titre de l'une de ces formules du Moyen Empire que nous venons de citer, celui du « chapitre d'entrer vers l'Occident parmi les Suivants de Re, chaque jour », a été emprunté à l'époque tardive pour introduire ce curieux chapitre CVII du Livre des Morts, démarquage des chapitres CXLIX et CIX que la recension du Nouvel Empire ignore complètement et dont la construction, d'époque saïte, présente des particularités très significatives. Comme on l'a vu ci-avant (chap. II, début du § II), parmi les textes en petit nombre qui traitent, au *Livre des Morts*, de la *sḫ-t ỉꜣrw* authentique et originale, celle de l'horizon oriental et du lever solaire, le plus remarquable est celui de CXLIX, 2ᵉ section, reproduit en doublet de deuxième stade sous la forme de CIX,

1. [hiéroglyphes] *Ḥḏj* est un nom d'Osiris au N.E. (*Wörterbuch*, III, p. 211). Au saïte, en place de ce nom dans la phrase, on trouve [hiéroglyphes].

version quelque peu remaniée et développée pour représenter, comme on lui en fait porter le titre, un « chapitre de connaître les Ames de l'Orient ». Ce sont deux lignes de cette rédaction de CIX qu'on voit prélevées par l'écrivain saïte pour constituer le corps très bref de ce qui est notre chapitre CVII, moyennant la suppression d'un seul mot, une suppression très importante :

« Je connais [1] cette porte qui est au milieu du ciel, par laquelle Re fait sa sortie, porte de l'horizon oriental du ciel, dont le sud est au lac de *Ḫȝrw* et le Nord dans le *Nw-rȝw*, à la place où Re fait sa navigation, à la voile et à la rame [2]. Je suis le préposé aux rapports dans la barque divine. »

Car on constate qu'en CIX comme en CXLIX, il était question avec insistance de *śḫ-t ỉȝrw*, voire de la « *śḫ-t ỉȝrw* de Re », que dans le court passage emprunté plus tard on disait notamment, en condition première : « Je connais la porte qui est au milieu de la *śḫ-t ỉȝrw*... » Pour le nouveau chapitre saïte, comme on voit, on a biffé *śḫ-t ỉȝrw*, tout en conservant l'*Orient du ciel*, de manière d'ailleurs assez illogique et déconcertante.

L'intention du nouveau chapitre est clairement exprimée, en effet, par le titre que le compositeur saïte a inscrit en tête : « Chapitre d'entrer et sortir par la porte de l'Occident, parmi les Suivants de Re, et de connaître les Ames de l'Occident. »

1. *Todt. Lepsius*, chap. 107. Cf. Sethe dans *Ä. Z.*, 59 (1924), p. 4, texte VII a.

2. Le rédacteur saïte a écrit, par incompréhension : — « dans le souffle de la tempête ».

C'est, comme on voit, en un développement emprunté pour moitié au titre du chapitre du Moyen Empire que nous avions sous les yeux tout à l'heure, le titre même de CIX du Nouvel Empire, mais retourné, détourné de l'*Orient* pour une affectation explicite à l'*Occident* et aux *Ames de l'Occident*. Il est très singulier et fort maladroit qu'en pareille adaptation on ne se soit point débarrassé de la mention d'*horizon oriental* dans le texte sous-jacent au titre ; mais il est bien plus remarquable encore que le rédacteur soit allé tout droit au nom de *śḫ-t i͗ꜣrw*, dans la première phrase du lambeau utilisé, et l'ait ôté, comme si l'appellation explicite du domaine était gênante, avant toute autre chose, sous la rubrique expressément *occidentale* imposée à la formule. Et nous constatons alors, non sans quelque surprise à la rencontre, que suivant la même règle exactement avait opéré l'adaptateur osirien de deux mille ans auparavant, au temps des Pyramides, qui prit le vieux texte solaire de l'arrivée à la *śḫ-t i͗ꜣrw*, en l'horizon oriental (*Pyr.* 340-341, 342-344, 351-353), et, l'ayant transformé un une formule de naissance isiaque et céleste, dans *Chemmis* et *en Occident*, y effectua la suppression d'une *śḫ-t i͗ꜣrw* apparemment devenue intolérable (*Pyr.* 1703-1709 ; voir ci-avant, chap. II, fin du § IV). La situation et le procédé sont paradoxaux en ceci que la théologie osirienne, par ailleurs aux Pyramides, nous l'avons vu, se donne grande peine pour annexer la *śḫ-t i͗ꜣrw*, la détachant d'abord méthodiquement de l'*Orient*, sur quoi Osiris n'a et ne veut avoir aucune prise : pourquoi donc, ayant fait ainsi, le compositeur osirien ne se permet-il point d'aller jusqu'au bout, de consigner en termes clairs que le domaine ainsi libéré topographiquement et annexé à Osiris est désormais occidental ? A quel sentiment de prudence est-il tenu, à quel respect au moins extérieur de la vieille affirmation doctrinale de la *śḫ-t i͗ꜣrw* de l'Orient, du matin solaire ? Énigme très singulière

de position religieuse. Difficulté tenace, en tout cas, impossibilité devant laquelle les osiriens se sont toujours inclinés, et qui les empêche de déclarer que la *sḫ-t i3rw* est en Occident, bien qu'ils aient fait tout le nécessaire pour le suggérer, qu'Osiris se soit posé en maître du domaine au temps des Pyramides, et qu'à l'époque tardive, nous le rappellerons une dernière fois plus loin, les *Champs* célestes soient attribués à Osiris en termes plus positifs encore.

III

LES ÉCHANGES OSIRO-SOLAIRES APRÈS L'ANCIEN EMPIRE : LES *CHAMPS* CÉLESTES BANALISÉS, LE ROI VENU A L'OSIRISME, OSIRIS RETIRÉ DES DOMAINES CÉLESTES

Que le dogmatisme osirien, qui revendiquait ainsi le *Champ des Roseaux* au temps de l'Ancien Empire, n'ait jamais pensé pouvoir l'annexer affirmativement à l'*Occident* même, cela est en liaison directe avec cet autre fait que, passé l'Ancien Empire, Osiris a pratiquement renoncé à faire entrer le domaine dans son royaume. Après le grand effort dont nous avons vu les témoignages aux Pyramides, pour faire prévaloir que le *Champ des Roseaux*, à Osiris, est le point d'arrivée du défunt et son pays de résidence, on constate que cette théorie est tombée en sommeil ou évanouie au Moyen Empire, où partout il est question d'*Occident*, mais point d'une *sḫ-t i3rw* funéraire, et où c'est hasard, dirait-on, si parfois encore on rencontre qu'en même place, *sḫ-t i3rw* se substitue à *Occident* d'un exemplaire à un autre. Au Nouvel Empire, cela ne devait plus changer, et l'on a le sentiment très net que si dans les passages en petit nombre, les titres de chapitres du *Livre des Morts* que nous connaissons bien, le *Champ des Roseaux* et d'ailleurs aussi le *Champ des Offrandes* paraissent

en qualité de demeures d'Osiris, ces témoignages sont flottants en quelque sorte et comme surajoutés, incohérents avec le texte qu'ils ont l'apparence d'introduire. Il ne faudrait point croire, toutefois, que ces manifestations d'une théologie périmée de date ancienne sont là par circonstance fortuite ou par caprice ; elles sont en accord, en relation d'entraînement parallèle avec les tenaces entreprises de consolidation et de parachèvement d'Osiris dans le domaine funéraire propre, dont le *Livre des Morts* du Nouvel Empire est affecté, par ailleurs, nous en signalerons ci-après le plus éclatant exemple.

Dans cet autre domaine où Osiris avait reculé, depuis l'Ancien Empire, à savoir le ciel et les Champs célestes, spécialement ceux qui étaient sans relation authentique avec l'horizon occidental, on se rend compte aisément que les intrusions osiriennes avaient rencontré la résistance énergique de la religion solaire dans un monde qu'elle avait créé et qui était sien de temps immémorial. Cette résistance du Soleil dut être victorieuse assez facilement. Sa position dans la *śḫ-t ỉȝrw* de l'Orient et la *śḫ-t ḥtp* de l'Occident restait intacte malgré l'énorme travail de compétition dogmatique des osiriens au stade des Pyramides, et point ébranlée depuis lors à coup sûr, on la voit sortir en lumière tranquillement affirmée et sans concurrence au *Livre des Morts*, chapitres XV et CXLIX-CIX pour ce qui concerne le *Champ des Roseaux*, chapitre CX pour le *Champ des Offrandes*. La même époque est celle où l'on trouve, dans une composition légendaire bien connue de la XXe dynastie, que le Soleil a créé les deux *śḫ-t*, au ciel, pour son usage. En regard de tout cela, que rencontre-t-on comme prétentions osiriennes sur les deux domaines? Les trois en-têtes de chapitres du *Livre des Morts*, CXLV, CXLVI, CX, dont nous rappelions la tendance tout à l'heure. Même du côté de *śḫ-t ḥtp*, plus facile à revendiquer en raison de sa position occi-

dentale dans le cadre du mythe solaire, Osiris n'a plus rien que ce tableau dont on fait précéder le chapitre CX en certains exemplaires, « Osiris créateur de la Neuvaine qui est dans *śḫ-t ḥtp* », dernière trace du petit chapitre de la *śḫ-t ḥtp* osirienne que le recueil du Moyen Empire possédait encore.

A la même époque, comme on sait très bien, la religion osirienne poursuit et achève ses puissantes organisations dans son royaume propre. Cela s'accomplit tranquillement, naturellement. Entre les deux grandes religions générales, celle d'Osiris et celle du Soleil, il n'y a plus cette espèce de lutte ouverte que leur rencontre, à certaines croisées d'influence, avait provoquée à l'époque ancienne [1] et dont nous avons analysé les témoignages ; il s'est institué comme une entente raisonnable ; les deux mondes théologiques font leur « pré carré », régularisent leur frontière par cessions mutuelles qui certainement ne sont point débattues, dont l'acceptation de chaque côté est bien probablement inconsciente, mais qui sont profondément logiques. Nous ne nous engagerons point, ici, en ce chapitre d'histoire religieuse ; sur la lisière, toutefois, quelques observations sont faciles et déjà bien faites, celle, par exemple, de l'annexion par Osiris, vers le début du Nouvel Empire, du jugement du défunt à quoi sont afférentes les bien connues « confessions négatives ».

Rappelons brièvement, à ce sujet, que les deux « confessions négatives », plus exactement « déclarations d'innocence » par articles successifs, sont déjà cousues l'une à la suite de l'autre, au chapitre CXXV du *Livre des Morts*, lorsqu'elles se présentent à nous aux plus anciens exemplaires de la XVIII[e] dynastie. Un travail attentif de critique documen-

1. Situation caractérisée en termes excellents par Kees, *Totenglauben*, p. 205-206.

taire permet d'établir [1] que 125 B, le deuxième texte, est quelque peu postérieur à 125 A, qui fut rédigé peu de temps après la XIIe dynastie ; que cette première composition de 125 A, inspirée d'une morale très directe, seulement humaine et sociale, étrangère à toute préoccupation de théologie ou d'appartenance religieuse, fut amendée par les soins de l'école d'Héliopolis, qui éteignit cette manifestation trop libre en la recouvrant, comme d'une réfutation, de l'addition neuve et massive de 125 B, composition d'orthodoxie solaire ostensible; que 125 A, dans sa rédaction originale que nous n'avons pas, mais qu'on arrive à restituer, mettait en scène le tribunal divin non avec Osiris, mais sous l'autorité de Re, en provenance directe des formules funéraires pour le Pharaon de l'Ancien Empire [2], et qu'Osiris se substitua à Re-Soleil, dans cette fonction de juge, assez facilement et au terme d'un processus dont le détail se laisse bien démêler [3]. Au total, on comprend fort bien que le tout-puissant Osiris funéraire du Nouvel Empire prît place ainsi sur le siège de maître des morts, et que le Soleil ne fît aucune opposition à cette installation naturelle.

Et l'on comprend mieux encore, après cela, que dans le même temps et sans plus de résistance, Osiris accepte d'être retiré de ces domaines célestes qui étaient au Soleil de fondation, et où jamais, en somme, sa position n'avait cessé d'être

1. Ce travail vient d'être fait par Ch. Maystre, *Recherches sur la composition des deux premières parties du chapitre 125* (*Confessions négatives*), thèse de diplôme reçue en 1934 par l'École pratique des Hautes-Études, section des Sciences religieuses. L'ouvrage est encore inédit.

2. *Pyr.* 317 ; le tribunal qui juge le Pharaon est solaire : *Tfn* et *Tfn-t*, avec *Šw* témoin, et transport de la scène ensuite aux « sièges de Gebeb », dans le *Nw* et à *Héliopolis*. Cf. Moret, *Le jugement du roi mort* (1922), p. 14.

3. Tout cela déjà exposé complètement par Breasted, *Development of Religion and Thought* (1913), p. 170-172, 299 et suiv., 304.

absurde et difficile. N'allons pas croire, surtout, qu'entre les deux religions il ait pu y avoir des négociations, des stipulations d'échange ; en pareille matière on ne traite pas, on ne cède rien, et il est hors de question de faire appel à la considération logique des choses ; ce sont les choses qui évoluent, dirigées par une logique profonde que l'intelligence humaine perçoit de très loin et longtemps après l'événement, intervenant seulement, en cas d'utilité, pour régulariser, sous forme de position, les situations acquises. Généralement même, il était bien plus facile et il pouvait être plus habile de ne jamais régulariser. Jusqu'au terme du Nouvel Empire, les osiriens ont continué d'écrire qu'Osiris était Seigneur du *Champ des Roseaux* et du *Champ des Offrandes*. Pour le principe ; parce qu'il ne faut rien céder quand on peut ne pas le faire ; parce qu'il n'est point dans la compétence théologique de révoquer les formules instituées, cristallisées, même quand elles ne servent plus de rien, même au cas où l'on ne gagnerait absolument rien à leur rendre, supposé qu'on pût le faire, une réalité quelconque. Et cette dernière situation était précisément celle d'Osiris vis-à-vis des domaines célestes, qui au cours du Nouvel Empire achevaient de se *vider* du contenu, de l'occupation et de la fonction *funéraires* qu'Osiris, à l'époque ancienne, avait entrepris d'annexer à son domaine.

C'est qu'au Nouvel Empire, en effet, le *roi mort* — objet de l'ambition théologique et religieuse d'Osiris depuis les premiers jours — avait cessé d'être essentiellement et exclusivement *solaire* et *céleste*. Progressivement, il s'était laissé absorber par l'osirisme *occidental*, celui de la vieille religion funéraire *humaine*, enfin triomphante [1], venu là, sans doute, par divers chemins dont le plus facile à retrouver est celui de la *fusion osiro-solaire* commencée de date ancienne et qui déve-

1. Cf. Moret, *Caractère religieux* (1902), p. 277-279.

loppait toutes ses conséquences dès avant le Nouvel Empire. Cette longue et profonde évolution, bien analysée aujourd'hui [1], avait comporté de grands déplacements d'objets de chacun des domaines vers l'autre. Dans le monde funéraire commun, celui de l'Occident osirien des simples « mortels », on s'était mis de très bonne heure, au cours de l'Ancien Empire, à diriger le défunt vers la *śḫ-t ḥtp* (voir les textes ci-avant, chap. I, § I), sans nul doute parce que ce *Champ des Offrandes*, ou du *Repos*, était l'Occident même *en religion solaire*; et par ce point de rencontre le défunt *osirien* s'était introduit dans les domaines *solaires*, *Champ des Offrandes* d'abord, *Champ des Roseaux* par progression, où nous trouvons ce défunt banal, généralement et solidement installé, au Moyen Empire et surtout au Nouvel Empire, dans les formules largement explicites que le *Livre des Morts* conserve (voir ci-avant, chap. II, § II). Réciproquement et en sens contraire, une action de déplacement s'était exercée sur le roi mort, *céleste* et *solaire* d'abord, et qui, sous l'enveloppe du vieux formulaire solaire vidé de sa substance, avait passé, plus ou moins complètement, à la condition des défunts ordinaires. Peut-être est-il intervenu, pour cette conversion des choses, des forces politiques ou sociales, ou bien purement morales ; peut-être dans la trame multiple de l'événement faut-il reconnaître la prépondérance définitivement acquise de la religion d'Osiris, comme *populaire* et *humaine*, en opposition avec la religion du Soleil, religion *d'État* depuis les origines [2] : cette histoire est complexe et son étude point achevée, sans doute, à l'heure présente.

Ce qu'on en connaît est suffisant, cependant, pour nous faire voir que le Pharaon défunt n'est plus guère en la compa-

1. Kees, *Totenglauben* (1926), p. 384-424, tout le chapitre ; cf. Breasted, *Development* etc., p. 275 et suiv.

2. Breasted, *ib.*, p. 285 et suiv. ; cf. Moret, *Le Nil* etc., p. 293.

gnie du Soleil, sur les chemins ou dans les résidences célestes, point même en cet Occident du *Repos* du Soleil, qu'il a quitté pour l'autre Occident plus vaste, celui du commun des mortels ; tout cela, bien probablement, dès le début du Moyen Empire. Et l'on croit bien comprendre alors qu'Osiris s'est désintéressé du ciel en un mouvement étroitement concomitant, à mesure que le monde funéraire du roi se déplaçait, se détachait du destin solaire pour rallier l'Occident osirien même.

Qu'étaient devenus, cependant, le ciel solaire et ses *Champs*, dont le roi défunt ne faisait plus un indispensable usage ? Les défunts ordinaires y avaient accès et résidence, dans les conditions qu'on rappelait tout à l'heure, en liaison plus ou moins lâche et plus ou moins rationnelle avec les fonctions immémoriales des domaines dans la vie quotidienne du Soleil, qui toujours s'allait reposer en la *śḫ-t ḥtp* et toujours, plus explicitement que jamais dans le formulaire dogmatique, sortait de la *śḫ-t iȝrw* pour accomplir le lever matinal (*Livre des Morts*, chap. XVII, CXLIX, CIX, voir ci-avant, chap. II, § II). En fait, le Soleil restait la seule personne pour qui ce monde et ses figures continuaient d'avoir utilité et signification essentielles. Il y restait seul ; les domaines du ciel existaient et jouaient pour lui seul, et il semble que cette situation soit considérée sans difficulté et clairement exprimée par le rédacteur de cette légende solaire pure, étrangère à toutes préoccupations de religion funéraire, que nous ont gardée les tombes de Seti I et de Ramsès III, à la fin de laquelle on voit le Soleil créer *śḫ-t ḥtp* et *śḫ-t iȝrw*, au ciel, pour y faire sa retraite.

N'est-ce point là, en outre, l'ancienne et toute première condition des choses que nous voyons ainsi rétablie, celle d'une époque où *Champs des Roseaux* et *Champs des Offrandes* étaient des objets purement *solaires*, avant que les scènes de

la religion funéraire royale vinssent à être accueillies dans leur cadre ? Nous avons posé, précédemment [1], la question de savoir s'il en fut bien ainsi à l'origine, ou si au contraire les *Champs* solaires ont été funéraires dans leur première figure, inventés pour la fonction funéraire royale ; et déjà nous avons induit que bien probablement il fallut le ciel solaire tout constitué et organisé au préalable, pour que le défunt y pût être accueilli par le Soleil, investi de la personnalité solaire au long du drame du lever, de la course diurne et de l'arrivée occidentale. Il n'est pas impossible, ici, de s'approcher d'une démonstration positive ; que les domaines solaires au ciel aient reçu des fonctions funéraires seulement en deuxième stade, cela ressort des conditions dans lesquelles se présente l'ancienneté relative de la *religion solaire* complètement organisée et de la *qualité solaire pharaonique* sous l'Ancien Empire.

Il semble bien, en effet, que pour envoyer le Pharaon défunt rejoindre le Soleil, en l'horizon oriental du lever ou directement au *Champ du Repos* occidental comme il est également licite, il est besoin que le roi soit déjà acquis à la religion solaire en qualité pleine, comme roi vivant et total sur terre. Or on sait très bien qu'aux premiers temps du régime pharaonique le roi n'était pas encore *solaire*, que la conquête de la personne royale par le Soleil fut un long travail dont nous suivons les progrès, dans la titulature pharaonique, jusqu'aux jours du triomphe de la doctrine solaire sous les rois de la Ve dynastie, et qu'en ce temps même de la Ve dynastie, le règne du Soleil n'est pas encore affirmé de manière tout à fait régulière et complète dans les formules. Les indices sont que le *nom solaire*, pour le Pharaon, d'usage déjà très établi, n'est pas encore obligatoire comme il deviendra un peu plus tard, et que le titre de *Fils du Soleil*, géné-

1. Ci-avant, chap. II, § IV.

ralisé et mis en place fixe à partir de la VIe dynastie, sous la Ve encore est comme facultatif — on le rencontre chez *Sahoure*, *Nousirre* et *Tetkare* seulement — et traité comme une nouveauté embarrassante, flottante dans la titulature. Sous la IVe dynastie le *nom solaire* est tout à fait rare — seuls nommés suivant le type solaire *Tetefre* et *Khafre* (Khephrèn) — le titre de *Fils de Soleil* connu cependant déjà chez Khephrèn, premier de ceux qui ont l'appellation, et chez son successeur Mykerinos. Avant la IVe dynastie le *nom solaire* est déjà inventé, d'après *Neferkare* qui est probablement l'Horus-Set Khasekhmoui, de la fin de la IIe dynastie, et *Nibkare*, probablement l'Horus Sanekht du courant de la IIIe, et à l'époque même de ce dernier Pharaon, dans les titulatures du grand Horus Neterkhet, roi Zeser, on rencontre l'appellation très remarquable de *Soleil d'Or*, qui n'eut point de durée et dans laquelle on doit voir sans doute la première expérience du « titre d'or », régularisé sous l'invocation horienne, en *Horus d'Or*, à partir de Snefrou et de la IVe dynastie, mais à laquelle un très grand intérêt s'attache à cause de l'audacieuse tentative d'installation solaire dont elle est le témoignage. Antérieurement encore, plus haut que le solaire *Neferkare*, Horus-Set Khasekhmoui, qu'on vient de dire, on constate avec surprise que l'un des premiers Pharaons de la IIe dynastie a jugé à propos, quant à son nom d'Horus même, de s'appeler *Re-nib*, « Soleil Seigneur ».

Il ressort de ces précisions que la « solarisation » de la personne royale est à peine achevée au cours de la Ve dynastie, et qu'en l'état de nos renseignements les premières tentatives d'immixtion du Soleil dans la qualité pharaonique ne s'étaient pas produites encore au début de la IIe dynastie. Nous avons le droit d'en conclure qu'au temps de la IIe dynastie le *roi mort* n'était encore appelé auprès du Soleil par aucune condition d'inféodation ou d'appartenance.

Or il paraît certain, d'autre côté, que la religion solaire était construite complètement et en tous détails dès une époque notablement antérieure. La théologie d'Héliopolis en sa forme définitive — nous ne parlons point des systèmes antérieurs que le grand édifice dogmatique avait absorbés, annexés ou associés — la théologie d'Héliopolis s'était élaborée et fixée sans considération ni souci des conditions politiques du régime pharaonique, sans le moindre contact avec les formules de la divinité royale — le Pharaon des origines est *Horus*, ou bien *Horus et Set*, généralement et supérieurement *Horus*, et l'Ennéade héliopolite en sa forme originale ignore Horus simplement — dans une position de telle indépendance que si l'on évoque, en même temps, les conditions de cette formidable puissance divine du Pharaon des premiers jours, il vient à paraître inévitable que lors de sa constitution, elle trouva la religion solaire déjà organisée et ne put faire mieux que respecter cette autre puissance, extérieure et étrangère à la sienne, et dont il faut bien croire que, toute spirituelle qu'elle était, elle se montrait armée et redoutable. Il n'y a point de raison de douter que ce grand corps d'architecture théologique, qui organisait l'univers par rapport au Soleil et en subordination à lui, comportait aussi l'ordonnance de détail du ciel et de la course de l'astre, des domaines du lever et du coucher, à telle époque, comme on voit bien, qu'il ne pouvait être question d'y associer la personne pharaonique : ni du côté du roi, ni du côté d'Héliopolis on n'avait de raisons de désirer cette association encore.

N'allons point former, d'après cela, la certitude que le roi de l'époque *présolaire* — Ire dynastie et sans doute IIe dynastie encore — n'était point *céleste* déjà, par quelque autre qualité que celles afférentes au redoutable Soleil d'Héliopolis. Le roi des premiers temps est Horus vivant, en réalité et en plénitude, Horus faucon, et bien que nous sachions très mal avec

quelles images de la nature on avait mis en relation, à un moment donné, cette vieille figure totémique que les prédécesseurs du Pharaon avaient porté avec eux du fond des âges, il est difficile de ne pas imaginer que le roi mort « s'élevait au ciel », pour que « la chair divine se réunît avec qui l'avait créée », comme il est dit à une époque où le Pharaon est *solaire* depuis longtemps et où c'est le Soleil qu'il va rejoindre [1]. Horus-faucon, par ailleurs, est le ciel même, en une vieille forme cosmologique très antérieure à la composition d'Héliopolis, et dans laquelle les yeux d'Horus sont le Soleil et la Lune. De cette combinaison où le Soleil était seulement un élément subalterne, le tout-puissant soleil d'Héliopolis, ensuite et bien naturellement, ne voulut rien savoir; et successeur d'Horus-faucon dans l'empire du ciel, il n'eut d'autre préoccupation vis-à-vis de lui que de le faire oublier, le « supprimant » au point de le laisser en dehors de l'Ennéade cosmologique. Il n'en restait pas moins, cependant, qu'en fait Re-Soleil était héritier d'Horus céleste et de ses fonctions, et à bien regarder les choses, peut-être, cette situation a déterminé la persévérante et victorieuse entreprise que la religion d'Héliopolis a poursuivie, de la IIe dynastie à la Ve, pour imposer la nature *solaire* au Pharaon, en superposition, sinon en substitution de sa nature *horienne*. Si l'on admet alors, comme il semble indiqué, que le Pharaon des origines a pu « s'envoler au ciel » pour rejoindre la substance de l'immense faucon aux ailes éployées de la grande voûte, on arrivera à concevoir que la conquête solaire des temps suivants a converti le Faucon royal défunt en personne solaire pure, de la manière la plus naturellement facile.

Que cette reconstitution de l'histoire des origines du Pharaon d'outre-tombe, céleste et solaire, soit fondée sur une très

1. *Sinuhe*; pap. *Berlin B*, l. 6-8.

large part d'hypothèse, cela est indifférent à la connaissance positive des choses à l'époque *solaire* et même à leur datation de départ, qui s'impose avec assez de précision. Le mythe solaire du roi mort, déjà très riche, très complexe, multiple et contradictoire quand paraissent les premiers exemplaires des Pyramides, était sans doute arrêté sous la IVe dynastie — le roi déjà *Fils du Soleil* — peut-être dès le cours de la IIIe, où le roi est déjà *Soleil d'Or*, n'oubliant pas qu'au début de la IIe, un instant, on le voit prendre le nom de *Soleil Seigneur*. Il est extrêmement probable que c'est au cours de la IIe dynastie qu'on arrangea d'accueillir le Pharaon défunt dans les domaines célestes du Soleil, qui ne le connaissaient point auparavant, et qu'il ne fallut point longtemps, après la IIe dynastie, pour que cette organisation de mythe funéraire fût parachevée.

Elle ne devait point rester intacte toujours, nous en sommes instruits par toute la matière de l'étude qu'on vient de lire. L'« au-delà céleste du roi », comme s'exprime Kees, garde sa splendeur au long de l'Ancien Empire, pratiquement insensible aux entreprises d'intrusion et de « détournement » de la religion osirienne, solidement installée, par ailleurs, dans son domaine funéraire *occidental* à l'usage du commun des hommes. L'Ancien Empire disparu, l'évolution sociale et morale aidant, et la divinité royale progressivement retirée vers l'ordinaire condition humaine, le destin céleste du Pharaon s'obscurcit, perd sa signification peu à peu, le roi mort s'éloignant du Soleil pour venir à la religion osirienne, cependant qu'en sens contraire la foule des défunts osiriens arrivent à s'arroger le droit de jouir des domaines célestes, dans l'esprit d'une identification d'outre-tombe avec le roi, sans nul doute, et tout à fait de la même manière qu'ils avaient obtenu l'identification avec Osiris lui-même, leur grande conquête de la période antérieure.

Les formules solaires, d'ailleurs, restent vivantes et entièrement conservées, élargies en outre, étendues au commun des mortels comme on vient de le rappeler, si bien qu'au terme de l'évolution, au cours du Nouvel Empire, d'après les chapitres du *Livre des Morts* que nous savons bien, il pourrait sembler que le Soleil joue le rôle de grand dieu funéraire. Mais c'est apparence et verbalisme. La réalité est l'osirisme funéraire, arrivé au degré total de son développement. Ni les défunts ordinaires ni le Pharaon, à ce stade, ne sont plus guère avec le Soleil, qui reste seul, en réalité, dans ces domaines du ciel que sa religion avait créés pour lui seul à l'origine.

Pratiquement désintéressée, désormais, des choses funéraires, la religion solaire semble avoir fermé un grand cercle, revenue à son point de départ, du temps où le Pharaon n'existait pas encore ou ne s'occupait point encore du Soleil, et où le Soleil ne jugeait point utile encore de le connaître. Cette longue et surprenante évolution, ainsi vue en raccourci, dans la perspective de deux mille ans d'histoire, est très propre à accuser que sous l'immutabilité parfois trompeuse des formules, les situations et les faits de la religion étaient mobiles à l'égal de ceux mêmes de la politique et de la vie sociale.

PRÉCISIONS ET ADDITIONS

I

SUR LE PRIMITIF *ANUBIS OCCIDENTAL*

Il est parfaitement reconnu que le maître de l'Occident funéraire de la religion courante, le « Chef des Occidentaux », fut Anubis primitivement, et qu'Osiris se substitua à lui, en cette qualité, à un stade relativement tardif de l'évolution religieuse : *Anubis Chef des Occidentaux* courant d'un bout à l'autre de l'Ancien Empire, *Osiris Chef des Occidentaux* à la fin de l'Ancien Empire encore rare (voir ci-avant, p. 113). Peut-être néanmoins sera-t-il utile, en addition à ce que nous avons dit du primitif Anubis occidental (ci-avant, p. 25 n. 2, et toutes autres places), de noter certaines mentions très vieilles du titre, comme celle qui figure en *Pyr.* 220 : «... comme Anubis Chef des Occidentaux, comme *ʿnḏtj* Chef des nomes de l'Orient », formule d'époque prédynastique et très caractéristiquement de Basse Égypte, où Anubis, parce qu'il est *d'Occident*, est emprunté pour faire vis-à-vis au primitif *ʿnḏtj* du futur Busiris, Seigneur de la confédération du Delta oriental, non recouvert par Osiris encore. Comme aussi la très particulière variante de l'appellation anubienne que conserve *Pyr.* 157 : « Ce [N],.... paré en Anubis, en [l'exercice de] la puissance (*ḥr wśr-t*) du Chef de la montagne occidentale... »

II

SUR LA SÉPARATION ET LES PROCÉDÉS DE LA LITTÉRATURE OSIRIENNE AUX *PYRAMIDES*

Nous avons cherché à définir l'esprit et les méthodes de la grande entreprise d'annexion des formules funéraires *solaires* des *Pyr.*, à quoi la théologie osirienne consacra son effort au cours de l'Ancien Empire (voir ci-avant, p. 114-120), et signalé, en attendant l'étude complète qui serait nécessaire, que l'intervention osirienne s'exerçait de diverses manières suivant les cas, soit par interpolation ou addition imposée au texte antérieur, soit par remaniement développé du texte pré-osirien, soit par composition entièrement neuve. Nous avons vu, par quelques exemples, que ces derniers développements osiriens construits de toutes pièces, souvent forts longs, ne sont pas sans habileté quelquefois, et d'autres fois sont composés dans des conditions de confusion, d'abondance et de désordre extrêmement pénibles. Dans chaque cas particulier des compositions de ces différentes familles, c'est toujours un travail intéressant d'extraire de la gangue osirienne les éléments anciens qu'elle empâte, que tel texte pré-osirien utilisé se retrouve intact, par ailleurs, dans le livre, ou qu'on le restitue, d'évidence, par simple « nettoyage », en enlevant les additions osiriennes plaquées, ou qu'il faille remettre en sa forme une rédaction gravement et consciemment défigurée par l'adaptateur, ou qu'il soit nécessaire, enfin, d'expliquer ligne à ligne une composition osirienne sans antécédents. Très souvent ce travail d'explication est facile.

Voici, par exemple, une composition osirienne pure, l'interminable texte de 167-193, sorte de litanie dont les versets, en invocation à vingt-cinq divinités successives, affirment vingt-

cinq fois que le salut et l'action du défunt sont inséparables du salut et de l'action d'Osiris lui-même. Osiris, chaque fois, est pris en considération en face de la divinité particulière du verset, pour spécifier que son destin commande, par identité, celui du mort. Or, comment est organisée la tête de cette série divine ? On a pris la Neuvaine d'Héliopolis dans sa composition originale, on en a ôté Osiris, sixième du tableau habituel, qui bien évidemment ne pouvait être mis en scène vis-à-vis de lui-même, et il est resté huit figures qui firent les frais des huit premières strophes (167-174), d'*Atum* à *Nephthys* ; on continua par *Thot* et *Horus* (175, 176), avant de résumer par *Grande neuvaine divine* (177), soulignant ainsi que c'est la *Grande Neuvaine* même qu'on entend avoir appelée, sous la forme de la Neuvaine authentique privée d'Osiris et enrichie, par contre, de Thot et Horus, une série de dix figures aux total. Cela ne nous surprend point lorsque nous évoquons les innombrables « neuvaines », variées, luxuriantes en nombre, plus ou moins dépendantes encore de celle d'Héliopolis, qu'on trouve à toutes les époques suivantes dans toutes les théologies locales.

Le rédacteur osirien, cependant, aux versets qui nous occupent, et c'est un détail qui accuse bien le caractère *osirien* tout frais de la composition, n'oublie pas d'insérer, au passage de *Set* (173) puis de *Thot* (175), que ce « frère » d'Osiris, Set puis Thot en termes identiques, sera « puni » (*ss*) par Osiris : mystérieuse allusion à un grief qui n'est pas celui d'Osiris à l'encontre de son meurtrier habituel, allusion qu'on retrouve, à peu de distance de là, en 163, dans un texte purement osirien, lui aussi : « Voilà ce qui a été fait par Set avec Thot, tes deux frères, qui n'ont pas su te pleurer. »

Rappelons, à propos de la Neuvaine ainsi utilisée et défigurée par les osiriens, que la primitive Neuvaine d'Héliopolis est conservée à l'état intact en *Pyr.* 1655, dans une rédaction

solaire ancienne (1652-1656) à laquelle on a cousu une addition (1657-1659) osirienne sans doute.

Dans la famille des adaptations osiriennes effectuées par interpolation dans une rédaction ancienne, nous avons rangé, entre autres, un exemple qu'il sera intéressant ici de reprendre. On n'a pas oublié le long chapitre 276-293 (voir ci-avant, p. 16), composite au centre duquel se détache, en bonne lumière, une tranche *solaire* primitive, 282-284, exposant la traversée du ciel par le défunt, que la déesse *Occident* vient accueillir pour le guider vers le *Champ des Offrandes*. Tout le reste est un mélange difficile à séparer en ses éléments. Nous avons donné attention, toutefois, au passage 288-289, qui porte (voir ci-avant, p. 118) : « *Ḥkṇwt-t* est sur son sceptre. La *Tfn-t* de [N], qui soulève *Šw*, elle élargit ses places dans Busiris (*Ḏdw*), dans Mendés (*Ḏd-t*), dans la nécropole d'Héliopolis (*Ḏdw-t*)[1]. Elle dresse ses deux enseignes à la tête des grands, elle creuse son bassin dans le *Champ des Roseaux*, elle établit son champ dans le *Champ des Offrandes*. » L'affirmation osirienne ici, manifestée par *Busiris* et *Mendès*, est évidente, mais nous avons cru reconnaître qu'à un stade pré-osirien, le texte disait seulement : «... La *Tfn-t*, qui supporte *Šw*, dresse les deux enseignes de [N] à la tête des grands, elle creuse son bassin dans le *Champ des Roseaux* et établit son champ dans le *Champ des Offrandes* », à l'osirisme devant être imputée seulement, d'autre part, l'insertion d'une résidence de [N] dans les trois places de *stabilité*. Nous doutons fort, à présent, que cette séparation fût légitime. On observe d'abord que dès la conclusion de 284, le défunt parvenu au *Champ des Offrandes*, tout l'essentiel est dit, et que l'autre arrivée aux *Champs* célestes, ensuite, sous l'empire de *Tfn-t*, se rattache forcément, d'ensemble, à un développement indépendant du vieil exposé *solaire* et *occi-*

1. Correctement traduit ci-avant, p. 118; mal compris, par inadvertance, pp. 14 et 72.

dental, et qui fut cousu à la suite. On observe surtout que la déesse, en cet exposé subséquent, installe le défunt au *Champ des Roseaux* et au *Champ des Offrandes* d'une seule phrase et d'ensemble, comme si les deux domaines se confondaient en un seul, au mépris donc du caractère fondamental du *Champ des Roseaux,* terme oriental et initial de la navigation solaire, opposé au *Champ des Offrandes* qui est le terme occidental, celui de l'arrivée. Or cette transposition du *Champ des Roseaux* paraît bien être une opération spécifiquement osirienne. Nous avons rassemblé ci-avant (p. 123-129) les attestations textuelles, aux *Pyr.*, de l'entreprise d'annexion, au domaine osirien, du *Champ des Roseaux*, par deux méthodes principales consistant à oblitérer, simplement, la situation *orientale* du *Champ,* ou, plus délibérément, à y faire arriver et demeurer le défunt céleste, au terme de son voyage, comme il était compris pour le *Champ des Offrandes* de l'Occident en théologie *solaire* ancienne. L'exposé de 288-289 paraît bien rentrer dans la formule de ce dernier procédé d'adaptation ; il serait donc osirien entièrement, et l'évocation des places osiriennes qu'on y rencontre, tout à fait normale.

On est tenté, de premier mouvement, aux riches allitérations des noms des trois places *stables*, d'applaudir à leurs intentions d'association conciliatrice, puisqu'à côté de Busiris et Mendès osiriens, comme résidences du défunt, elles font paraître Héliopolis, en trait d'union, dirait-on presque, avec les développements pré-osiriens mis en œuvre quelques versets plus haut dans le chapitre. Nous aurions tort, cependant, de croire à tant de finesse, et si précise. Relevons en premier lieu que le jeu de mots sur *Ḏdw*, *Dd-t* et *Ḏdw-t*, en 288-289, bien recueilli chez W, est défiguré chez T, par contre, au point qu'il faut bien croire que le rédacteur de T n'y avait rien compris et n'attachait aucun intérêt à un jeu d'idées parallèle. Observons ensuite que pareil calembour triple sur vocables

en *ḏd* était mis en œuvre aussi bien, aux *Pyr.*, sous le couvert de significations extrêmement différentes, à en juger par cette autre phrase, au quatorzième verset de la litanie osirienne qui précisément nous occupait tout à l'heure (181) : « En ton nom de *Qui est dans Héliopolis*, de par la stable vertu (*n ḏd*) de ce qu'il est stable (*n ḏd-f*) dans sa nécropole héliopolite (*Ḏd-t-f*). » D'après quoi, selon toute vraisemblance, en 288-289, cette même mention héliopolite s'est introduite indépendamment de toute intention de diplomatie dogmatique, sans que le rédacteur l'ait voulu en quelque sorte.

Sans doute à présent conviendra-t-il, en suite des lumières qu'on vient d'obtenir, de relire les formules des *Pyr.* où *Champ des Offrandes* et *Champ des Roseaux* paraissent côte à côte (voir ci-avant, p. 14-15), pour voir, en chacune d'elles, si l'intention de cette juxtaposition est *différentiatrice* ou *identificatrice* des deux domaines. Dans le deuxième cas, celui de l'*identification*, il y aura présomption tout au moins que la formule est de production osirienne.

Ce dernier cas se présente d'intéressante manière au chapitre 743-749, un exposé parfaitement conservé de l'accueil de [N] auprès du Soleil, au lever matinal, que suit la traversée triomphale du ciel, avec le concours d'Anubis Occidental, jusqu'à l'arrivée au domaine du repos du soir ; un pur formulé *solaire*, comme on voit, et que nous aurions intact sans deux ou trois touches *osiriennes* qui se détachent violemment à la surface, avec cette particularité qu'en dernière phrase, *Champ des Roseaux* a été juxtaposé à *Champ des Offrandes* comme lieu de l'arrivée. L'extrême simplicité de la « séparation des sources », en ce texte, permet qu'on mette en évidence, immédiatement, la rédaction primitive, avec les lambeaux osiriens isolés dans les places où nous les trouvons :

« Salut à toi, en ce jour tien où tu es debout devant Re qui sort à l'Orient, paré de cette dignité tienne [*parmi les défunts*] !

Les bras se tendent vers toi, les jambes sont en tumulte, les mains en danse. [*Isis prend ta main, elle te fait entrer dans le pavillon* (?)] La terre est parée, tes veilleurs sont joyeux. Offrande que donne Anubis Chef des Occidentaux, tes milliers de pains, de bière, d'huile, d'essences, de tissus, de bestiaux. On abat pour toi des volatiles, on égorge pour toi des oies. Horus repousse le mal qui est contre toi, en ses quatres jours [; *Set ne sait plus ce qu'il a fait contre toi, en ses huit jours*]. Sont ouvertes les portes aux places secrètes. Debout, repousse ta terre, rejette ta poussière ! Te voilà dressé, [*tu navigues parmi les défunts*,] tes ailes comme le faucon, ta lueur comme l'étoile. La destruction ne penche point sur toi, n'est point emporté ton cœur, n'est point dérobé ton cœur. O toi grand, sain en ta couronne ! tu es muni de tes membres solides. Traverse le ciel [*jusqu'au Champ des Roseaux*], et fais ton établissement dans le *Champ des Offrandes* [*parmi les étoiles indestructibles, les Suivants d'Osiris*[1]]. »

D'autres fois, les deux domaines évoqués ensemble sont plus ou moins nettement opposés, quant à la situation ou à la fonction, et alors il y a toutes chances pour qu'on soit en présence d'une composition *solaire* intacte :

1084-1087 (cf. ci-avant, p. 81). «... les deux flotteurs du ciel pour [N]... afin qu'il traverse auprès de Re, vers l'horizon, qu'il prenne pour lui son trône, qui est dans le *Champ des Roseaux*, et qu'il aborde au côté sud du *Champ des Offrandes*... »

1164-1165. «... Tu es purifié sur tes fleurs *šꜣb-t* dans le *Champ des Roseaux*, tu traverses le ciel, et fais ton établissement dans le *Champ des Offrandes*, parmi les dieux qui viennent à leurs *kꜣ*. Tu t'assieds sur ton trône solide... »

1. Les dernières phrases citées ci-avant, p. 14-15, 15 n. 1, où nous avons enregistré, fautivement, une version « ... Suivants d'Horus » qui est inexistante

En ce dernier rédigé, la purification dans le *Champ* matinal ouvre nettement la *traversée du ciel*, qui aboutit à l'établissement triomphal dans le *Champ* du soir. Il ne fait pas de doute que le chapitre entier, 1162-1167, par ailleurs assez obscur, est un vieux texte solaire sans retouche.

III

KURT SETHE, *ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR* DES TEXTES DES *PYRAMIDES*

En toute dernière minute m'arrivent les quatre premières livraisons, p. 1-384, de la grande *Übersetzung und Kommentar* des textes des Pyramides, de Sethe, dont s'effectue la publication posthume. Cette tranche comporte traduction et commentaire d'une vaste section du livre, versets 134 à 311, un quart, d'après ce qu'on nous donne à attendre, du travail total dont nous bénéficierons en fin de compte. Il est extrêmement précieux pour moi, à l'instant de clore ces pages, de prendre connaissance, au passage des premières formules intéressées, de ce que le grand travailleur des *Pyramides* avait su et pensé des *Champs* célestes, de leur appartenance et de la longue compétition osiro-solaire.

A une lecture forcément rapide, j'ai recueilli assez peu de chose sur les objets en cause. A propos de 275 — l'un des chapitres de la purification de [N], avec Re, au *Champ des Roseaux* (*Übersetzung*, p. 290), l'auteur note (p. 294) : « L'idée fondamentale de la litanie est partout que le roi mort, au matin, se baigne dans le *Champ des Roseaux*, en l'orient du ciel... comme le fait le dieu solaire, avant de s'engager en son parcours céleste ; et qu'il prend ce bain de concert avec lui... » Nous connaissons bien ces formules de la purification solaire matinale du défunt (voir ci-avant, p. 75-77) ; à ce qu'il

semble jusqu'ici, Sethe n'en tirait rien de plus que ce qu'avait dit Erman en 1934.

Faut-il exprimer la crainte que Sethe ne se soit pas assez attaché, en général, à l'explication d'ensemble d'une formule, à la compréhension dogmatique, aux tenants et aboutissants de propagande et de concurrence théologique ? Cela serait au moins prématuré. Nous sommes en mesure de constater, cependant, que jusqu'ici — que nous apportera la suite du grand ouvrage ? — l'information de Sethe sur l'entreprise *annexionniste* d'Osiris dans le domaine solaire et la vigoureuse défensive opposée par le Soleil, est très retardataire par rapport à ce que savent et formulent nettement Kees dès 1926 et Budge en 1934. A propos de 145-146 — le Soleil protecteur de [N] contre une entreprise d'Osiris et de sa maison (voir ci-avant, p. 116) — Sethe voit bien (*Übersetzung*, p. 17-18, commentaire p. 30-35) qu'Osiris, à cette place, est un dieu des morts, une figure de mort indésirable et redoutable, « entre les mains de qui on ne voudrait point tomber », mais il croit comprendre en même temps qu' « en ces phrases, visiblement, le mort est imaginé en la personne de Set, qui ne doit pas être livré à ses ennemis Osiris et Horus », contresens perturbateur qui ôte toute force et toute signification à la mise en garde, vis-à-vis d'Osiris, du défunt lui-même. Tout naturellement, dès lors, pour Sethe, il n'y a point lieu de chercher dans le cadre de quel dogme, de quelle religion en opposition avec celle d'Osiris, pareille mise en garde est formulée.

Tout à fait de même à propos de 251, un autre des textes *osirophobes* que nous avons rassemblés (ci-avant, p. 116-117) et où Sethe (*ib.*, p. 234-235) trouve ce qui suit : « Le texte ne formule pas que le mort est identique à Osiris, au contraire il le présente, comme habitant du ciel, en opposition à Osiris, sur qui il regarde de haut et à la domination de qui il n'est point soumis comme les autres défunts... » Fort bien peut-être,

mais quelle est cette condition libératrice du défunt, « habitant du ciel », et de qui relève-t-elle ? Quelle est ici la puissance qui agit et parle ? — Plus remarquablement encore, Sethe n'est-il pas comme surpris qu'en cette formule, le mort *ne soit pas identique à Osiris*, et considérait-il donc que pour le défunt royal, aux *Pyramides*, la qualité osirienne est primordiale et normale ? Cela serait singulièrement grave [1].

En pareilles conditions, Sethe ne pouvait entendre une intention comme celle qui se manifeste en 308-311 et 312-315, un seul texte en deux variantes extrêmement similaires, et dont l'analyse est instructive. C'est une adaptation osirienne caractérisée — intervention, dans la première moitié, des « deux pleureuses d'Osiris », de la « sœur de [N], Dame de Bouto », d'*Osiris* lui-même — d'une formule *solaire* dont le texte subsiste intact au long de la deuxième moitié et qui avait pour objet, d'ensemble, que le défunt *n'est point dans la terre*, qu'il est au contraire envolé au ciel, y demeure et y règne. Lisons la tranche initiale :

« C'est ce [N], Osiris dans le tourbillon de poussière [2] ! C'est son horreur la terre, et il n'entre point en Gebeb, [ce qui serait] sa destruction, et il ne dort point en son palais de sur terre, [ce qui serait] la rupture de ses os. Ses maux sont écartés, il est purifié par l'Œil d'Horus ; son mal est écarté

1. En sens contraire et tout aussi singulièrement, nous l'avons noté, Kees croit comprendre qu'Osiris funéraire, en cette fonction qui pour lui serait la primitive, avait son origine dans la représentation du *roi mort* (ci-avant, p. 112 n. 1, 113 n. 5). Désordre des théories, au centre même des positions initiales. Il reste à espérer, et l'excellente qualité de la recherche de Kees en général nous y encourage, que telles paradoxales inductions sont à trop grande distance des faits observables pour que l'observation positive en soit sensiblement affectée.

2. Version de T, en 308 et 312 ; W en 308 renverse les termes : « C'est Osiris, [N] dans le tourbillon... » Pour le dernier mot, *ssw* avec le déterminatif de mouvement, ou celui des grains ou particules meubles, voir Sethe, *Übersetzung*, p. 376-377.

par les deux pleureuses d'Osiris... Sa sœur, la Dame de Bouto, le pleure. Il est parti vers le ciel, il est parti vers le ciel, dans le vent, dans le vent[1] !... »

Sethe comprend le chapitre de la manière suivante (*Übersetzung*, p. 375-376) : « La formule est gouvernée par cette idée, que la survie de l'homme se déroule dans le ciel et n'a rien à voir avec le cadavre en décomposition, que le mort renie, justement pour cela ; ce corps ne renferme point sa personne, il est comme l'enveloppe vide d'une larve éclose et échappée, une chose négligeable et étrangère, qui ne regarde plus du tout le défunt en route vers le ciel. » Que d'objections à faire ! D'abord, incidemment : dans le ciel, la survie « de l'homme », de l'homme en général ? Voilà qui ravive toutes nos inquiétudes; la religion funéraire solaire et céleste, aux *Pyramides*, seraitelle, dans la conception de Sethe, celle du commun des mortels? Et, au centre de la question, que penser de cette renégation de son corps par le défunt *osirien*, comme si Osiris funéraire n'était pas proprement la tombe et la terre même[2] ! La clef du paradoxal chapitre est extrêmement loin de tout cela, nous l'avons déjà aperçu. Pour expliquer la formule il est nécessaire, et très facile, de la remettre dans la condition *pré-osirienne* du texte, en laquelle le Soleil seul était en scène avec le défunt triomphant, dans un énoncé qui « réglait son compte », pour commencer, à la religion concurrente, l'osirisme souterrain et sinistre, dans l'esprit même des textes solaires en bon nombre que nous rappelions tout à l'heure (voir ci-avant, p. 116-117). Après quoi, un certain jour, saisie par les adaptateurs osiriens, la formule fut habillée comme nous la trouvons au livre. L'horreur de la tombe, le thème du défunt délivré et préservé de la terre, cela ne parut pas inacceptable, cela fut

1. Texte de 309. A la même place, en 313 : « Il est parti pour le ciel (*bis*), comme Shou et Re ensemble. »

2. Voir ci-avant, p. 115.

conservé sous l'invocation d'Osiris, avec soin et empressement peut-être, pour l'apologie d'une religion dont le progrès était ralenti par son caractère chthonien trop accentué. Précédemment déjà, nous avons rencontré, et beaucoup mieux en évidence, cette utilisation par la théologie osirienne d'un vieil énoncé de [N] sauvé de la terre et enlevé au ciel (voir ci-avant, p. 124-125) : le texte solaire primitif, à l'état pur, conservé en 2169-2174, l'adaptation osirienne ayant produit 1343-1348.

Et nous avons observé le même processus, une autre fois encore, dans l'histoire du chapitre 743-749 dont l'analyse textuelle a été faite un peu plus haut (précédent paragraphe). On se rappelle cette formule de la traversée du ciel avec Re, après le lever, quelque peu désordonnée d'ailleurs, puisque passé le milieu, elle se reprend à crier au défunt : « Lève-toi, repousse la terre et secoue la poussière, envole-toi comme le faucon et comme l'étoile... », purement *solaire*, cependant, en tous ses éléments premiers, et que les osiriens annexèrent tranquillement sans effacer le trait caractéristique de l'horreur de la terre. Peut-être, en cherchant dans le champ immense des *Pyramides*, trouverait-on encore d'autres exemples de la même opération astucieuse et prudente, curieusement simple, opportune, avisée entre toutes celles que la théologie osirienne inventa et pratiqua, au long de sa grande entreprise de *pénétration* du temps de l'Ancien Empire.

TABLE ANALYTIQUE

LE CHAMP DES ROSEAUX ET LE CHAMP DES OFFRANDES DANS LA RELIGION FUNÉRAIRE ET LA RELIGION GÉNÉRALE

INTRODUCTION.

Comment s'est développée cette étude, dans un canton très inexploré de la religion égyptienne, V-XI.

CHAPITRE I. *L'arrivée au* Champ des Offrandes *dans la mythologie funéraire de l'Ancien Empire.*

L'idéogramme de *l'homme au taureau* dans un texte de l'Ancien Empire, en connexion avec la traversée du ciel et le *Champ des Offrandes*, 1-4.

I. Champ des offrandes, *puis* Champ des Roseaux, *dans l'invocation funéraire des tombeaux particuliers de toute époque.* — La formule anubienne primitive de la *sépulture* et de l'*Occident*, la formule subséquente du *voyage*, de très bonne heure accaparée par Osiris, 5-7. L'*Occident* dans la formule du *voyage*, dès l'Ancien Empire, 7-8. *Champ des Offrandes* en de rares formules de l'Ancien Empire, quelquefois à propos du *voyage*, 8-9 ; en de rares formules encore du Moyen Empire, 10. Au Nouvel Empire, apparition plus fréquente du *Champ des Offrandes*, et aussi du *Champ des Roseaux*, dans l'invocation développée, avec indications intéressantes sur les deux domaines, 10-13.

II. *Le défunt en figure de taureau triomphant, aux Pyramides, pour être accueilli par le taureau gardien du* Champ des Offrandes *ou le contraindre à lui ouvrir le passage.* — Les deux *Champs* célestes ensemble aux Pyramides quelquefois, 14-15. *Champ des*

Offrandes seul ; il est identique à l'*Occident* ; pour y arriver, le défunt est un taureau, *Taureau du ciel* ou *Grand Taureau sauvage*, devant qui un autre taureau, gardien du lieu, *Grand de labour*, *Taureau du ciel* en certains passages, *Taureau des Offrandes* ailleurs, ou encore *Taureau de Re*, donne passage libre ; Orion et surtout Sothis guides fréquents pour le voyage et l'arrivée, 15-26. Une composition du voyage, en versions nombreuses, dans laquelle le défunt, *taureau vainqueur*, livre bataille au *taureau sauvage* gardien de la place, 27-31.

III. *Explication et lecture de l'idéogramme de l'*homme au taureau *du texte de l'Ancien Empire.* — Analyse de l'idéogramme : « vainqueur du taureau » sur une base à plan incliné et figuration liquide qui est la *berge* (*idb*), lieu du combat livré par le défunt au débarqué par delà l'Océan céleste, 31-35. Lecture du vocable : d'après les signes composés très semblables de l'époque tardive, il faut comprendre et lire « vainqueur », « triomphateur », étymologiquement « extenseur », *dwn-tj* ; le mot signifie en même temps « celui du taureau », 36-39.

Note additionnelle sur l'emploi d'un adjectif « celui du taureau » pour dire « vainqueur du taureau » : Horus de *Ḥbnw*, de la même manière, et comme l'exprime à volonté un idéogramme semblablement construit, s'appelle « celui du nome de l'Oryx » ou bien le « vainqueur de l'Oryx ». 40-41.

IV. *Le* taureau triomphant *en son arrivée au Champ des Offrandes, dans les textes du Livre des Morts.* — Les deux *Champs* célestes ensemble au Livre des Morts quelquefois, 42-43. *Champ des Offrandes* résidence du défunt et lieu de la nourriture au Moyen Empire, domaine de Re, parfois avec intervention de Hathor, 43-44 ; domaine d'Osiris au *Livre des deux routes*, 44-47. *Champ des Offrandes* au Livre des Morts du Nouvel Empire, où le chap. CX le décrit de la même manière que la composition antérieure, avec réapparition du défunt en *Taureau du Champ*, *Taureau joyeux* pour son entreprise d'arrivée, 47-50. Il est guidé par Sothis encore quelquefois, 49-51. L'osirisme s'introduit sous le couvert d'en-têtes préposés au chapitre, 51-52. *Champ des Offrandes* au chap. CXLIX, qui l'identifie avec le *ẖr nṯr* primitif et utilise un texte de traversée du ciel de la vieille époque, 52-54.

Chapitre II. *Fonctions et appartenance du* Champ des Offrandes *et du* Champ des Roseaux.

I. *Les* Champs *célestes ne sont pas osiriens comme certaines apparences ont pu le faire croire.* — L'illusion de l'appartenance osirienne des *Champs* dans l'égyptologie, 56-58 ; corroborée par le fait que *Champ des Roseaux* est le nom d'un canton réel du Delta, du nome de *ʾIm-t* (XIXe nome B.E.), qui pouvait sembler être Bouto à cause d'Osiris et d'Isis qu'on y trouve, 58-60. *ʾIm-t*, en réalité, est Nebesheh de la lisière orientale, 61-66. C'est par parallélisme géographique, sans doute, que le *Champ des Roseaux* de l'orient du ciel (voir paragraphe suivant) fut installé sur terre à ce bord oriental du Delta, 67-68. Un *Champ des Offrandes*, de même caractère, existe à Athribis du Delta et peut être la projection, en cette place, de celui de l'horizon occidental, 68-71.

II. *Les* Champs *célestes sont domaines et fondations du Soleil dès les Pyramides et jusqu'à la fin du Nouvel Empire.* — Les deux domaines célestes à Osiris, en quelques places du Moyen Empire et intitulés du Livre des Morts, beaucoup plus prudemment aux Pyramides, 71-72. La thèse solide de l'appartenance solaire : Re fondateur des domaines dans la légende du Nouvel Empire, 72-73. Au Livre des Morts, le *Champ des Roseaux* vestibule de l'horizon oriental, et explicitement propriété de Re, 73-75. Aux Pyramides, le *Champ des Roseaux* lieu de la purification matinale avant le lever, lieu où le défunt va rejoindre Re pour faire avec lui le voyage diurne, toujours sous la conduite de Sothis et d'Orion, 75-80 ; cette situation et ces fonctions complètement détournées dans les adaptations osiriennes, 80 ; aux versions indemnes de l'altération osirienne, le lieu est un trône et une résidence de Re, 80-82. Le *Champ des Offrandes*, de même, aux Pyramides, est possession et fondation de Re, 82-86. La contestation, aux Pyramides, de l'*Orient*, considéré en religion solaire, et de l'*Occident* dont Osiris est le protagoniste, cependant que le dogme solaire spécifie bien que le défunt, pour sa traversée du ciel, peut choisir sa route en toute liberté, 86-88.

III. *Nature et fonctions, très différenciées, de l'un et de l'autre domaines.* — Dissemblance des fonctions ; rappel de la fonction de *lieu d'arrivée* qui est celle du *Champ des Offrandes* aux

Pyramides, 89-91. Conditions plus complexes, aux Pyramides, pour le *Champ des Roseaux* : terme d'arrivée du voyage du défunt en formulaire osirien, perdant de vue la situation orientale du domaine (voir précédent paragraphe), 91-93 ; au stade préosirien, division importante de l'univers, 93 ; plus souvent, domaine de l'avant-matin solaire, 93-94. Avec quoi font contraste la situation et les fonctions occidentales du *Champ des Offrandes* (voir chap. I, § II), 94. Le domaine *oriental* et le domaine *occidental* comme tels, l'un et l'autre, au chapitre CXLIX du Livre des Morts, 94-95. La diversité des fonctions reconnaissable dans les noms mêmes des deux domaines : *Champ des Offrandes* ou *du Repos*, *Champ des roseaux* et sa fleur éclatante du lever solaire, 95-101.

IV. *Recoupements et échanges, sous l'Ancien Empire, entre le ciel funéraire solaire et l'Occident funéraire du commun des hommes.* — Le *Champ* de l'Orient et le *Champ* de l'Occident, domaines du Soleil, vraisemblablement organisés pour le Soleil seul, avant d'être adaptés à un usage funéraire, 103-105. Cet usage funéraire est d'abord réservé au Roi seul, et dans l'*Occident* des simples mortels, de la IVe dynastie au Nouvel Empire, les *Champs* célestes ne s'introduisent que très lentement, accessibles au commun des hommes seulement au stade du Livre des Morts, 105-106. Au début, cependant, le *Champ des Offrandes* venu en superposition, de par sa situation occidentale, avec l'*Occident* primitif d'Anubis, ce dernier se voit incorporé dans le système du ciel solaire, dans le temps même qu'Osiris le supplantait dans la religion occidentale, 106-107. Autres dieux embrigadés au ciel sous le commandement du Soleil : ceux de la Neuvaine, ceux du cycle horien pur, ceux de la légende osirienne complétée, tous respectueux des seigneuries solaires, à l'exception d'Osiris comme chef de la grande religion concurrente, 107-110.

CHAPITRE III. *L'intrusion d'Osiris funéraire dans les domaines célestes.*

I. *Osiris devenu funéraire, remplaçant victorieux d'Anubis dans l'Occident primitif, entreprend d'annexer la religion funéraire spéciale du Roi, céleste et solaire (Ancien Empire).* — Osiris et ses partenaires du *mythe agraire* élémentaire incorpo-

rés par le Soleil, en subordination, dans sa grande famille cosmologique, la religion osirienne n'en restait pas moins, par ailleurs, indépendante de la religion solaire, 111-112. Osiris agraire devenu dieu des morts a supplanté Anubis funéraire et se répand dans toute l'Égypte, sous l'Ancien Empire, dans la fonction *occidentale,* 112-114 ; il entre dès lors en concurrence avec le Soleil pour l'occupation du monde funéraire céleste, réservé au Roi, usurpation difficile contre laquelle la religion solaire arrive à se défendre, 114-117. La grande activité littéraire des osiriens et ses méthodes remarquablement prudentes, 117-120.

II. *La main-mise osirienne sur les* Champs *célestes, et le problème de la conversion à Osiris du* Champ des Roseaux *oriental.* — Le dogmatisme osirien vise à diriger le défunt sur l'*Occident* directement, 121-122. Au *Champ des Offrandes* déjà occidental dans le cadre solaire, Osiris s'installe sans difficulté, 122-123 ; pour annexer le *Champ des Roseaux*, converti en lieu d'arrivée et de résidence du défunt, on détache ce domaine de l'Orient sans oser dire explicitement qu'il est occidental, 123-128. Au Moyen Empire, *Champ des Roseaux* en variante avec *Occident*, 128 ; autres formules osiriennes pour insister sur la prévalence de l'Occident en regard de l'Orient (Moyen Empire et Nouvel Empire), 129-132.

III. *Les échanges osiro-solaires après l'Ancien Empire : les* Champs *célestes ouverts au commun des mortels et le Roi venu à l'osirisme ; Osiris se retire des domaines célestes.* — Après l'Ancien Empire, Osiris en recul dans le monde céleste, où le Soleil, au Nouvel Empire, reste solidement en place, 133-135. Osiris se limite à l'*Occident* de la religion commune, s'y renforçant d'ailleurs, s'appropriant notamment le jugement des morts, 135-136. Quant au monde céleste, il est devenu pour Osiris sans intérêt, depuis que le Roi, détaché en grande partie du solarisme céleste, est venu à la religion *occidentale*, 136-139. En mouvement inverse, les défunts du commun avaient conquis l'accès et l'usage des domaines du Soleil, mais en fait, le Roi mort absorbé par l'osirisme, le Soleil y restait seul, 139-140 ; ces domaines avaient été organisés, d'ailleurs, longtemps avant que le Pharaon fût *solarisé* et la religion funéraire royale captée dans le cadre céleste, 140-145.

Précisions et additions.

I. *Sur le primitif Anubis Occidental.* — Quelques mentions remarquables de l'appellation aux origines, 146.

II. *Sur la séparation et les procédés de la littérature osirienne aux Pyramides.* — Analyse, en quelques cas remarquables, de l'opération d'adaptation pratiquée sur un texte *solaire* primitif, 147-151. *Champ des Offrandes* et *Champ des Roseaux* ensemble dans une formule : tendance et provenance très différenciées suivant que la formule exprime l'*identité* ou bien la *dissemblance* essentielle des deux domaines, 151-153.

III. *Kurt Sethe,* Ubersetzung und Kommentar *des textes des Pyramides.* — L'ouvrage posthume de Sethe, assez pauvre, à ce qu'on croit voir, touchant l'explication des deux *Champs* célestes, et peu avancé dans la compréhension des polémiques osiro-solaires et de l'analyse des formules osiriennes et anti-osiriennes que ces compétitions dogmatiques permettent d'éclairer, 153-157.

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES OBJETS IMPORTANTS OU PARTICULIÈREMENT REMARQUABLES
ET DES AUTORITÉS CITÉES EN COURS D'ÉTUDE

ANUBIS, *passim.* Touchant particulièrement — primitif « Chef de l'Occident », 5-6, 9, 25 et n. 2, 58, 106-107, 113, 121, 146.

BERGE d'un fleuve ou d'un lac, figurée sous l'Ancien Empire et au *Livre des Portes*, 1, 2, 32-35.

bjꜣ, l'Océan céleste, la voûte céleste, 2, 3, 5, 13, 21, 22, 32.

BREASTED (J. H.), sur la compétition d'Osiris et du Soleil dans le domaine de la religion funéraire royale, 25 n. 2, 114 et n. 1. — insuffisant en ce qui touche Osiris devenu *Occidental* par usurpation sur Anubis, 25 n. 2. — sur diverses circonstances de la traversée du ciel par le défunt inféodé au Soleil, 76 et n. 1, 77 et n. 1. — sur une certaine prééminence de l'*Orient* sur l'*Occident* en religion solaire, 87 et n. 1. — sur la substitution d'Osiris au Soleil dans la fonction de juge funéraire du Pharaon, 136 et n. 3. — sur les échanges et fusions entre doctrine solaire et doctrine osirienne avant le Nouvel Empire, 138 et n. 2.

BRUGSCH (H.), pensant que *Champ des Roseaux* et *Champ des Offrandes* ont été d'abord des localités réelles du Delta oriental, IX ; — sur ce *Champ des Roseaux* terrestre, en *'Im-t* du XIXe nome de B. E., lequel, domaine de *Wꜣḏ-t* et d'Osiris, serait Bouto, 58-60 ; — vient tout de suite cependant à transférer cette localisation à Péluse, 60-61, 65-66.

BUDGE (E. W.), localisant *'Im-t* du XIXe nome de B. E. à Bouto, comme avait fait Brugsch, 65. — sur l'identification de la plante *šꜣb-t*, 101 n. 1. — sur la compétition d'Osiris et du Soleil dans le domaine de la religion funéraire, 114 n. 1, 116 n. 1, 154. — sur la superposition naturelle du *Champ* occidental du Soleil avec le domaine osirien, 122 n. 1.

CAPART (J.), sur l'hiéroglyphe de l'*homme au taureau* dans une inscription de l'Ancien Empire, V, 1-4, 19.

CHAMP DES OFFRANDES ou CHAMP DU REPOS, égyptien *sḫ-t ḥtp*, *passim*, et voir ce dernier nom.

CHAMP DES ROSEAUX, plus précisément CHAMP DES SOUCHETS, égyptien *sḫ-t iȝrw* etc., *passim*, et voir ce dernier nom.

DARESSY (G.) et la localisation d'*Im-t* du XIXe nome de B. E., qu'il met à Tell-Moqdam, 64, 65.

DEVÉRIA (TH.) et PIERRET (P.), leurs aperceptions justes sur la différenciation des deux *Champs* célestes, 43.

DRIOTON (E.), sur l'hiéroglyphe de l'*homme au taureau* dans une inscription de l'Ancien Empire, 4.

ERMAN (A.), sur Osiris devenu *Occidental* par usurpation sur Anubis, 25 n. 2. — avec Grapow, sur la localisation de '*Im-t* du XIXe nome de B. E., qu'il met d'abord à Péluse, ce qui est la théorie finale de Brugsch, puis à Bouto, théorie première, 64-65. — très peu renseigné longtemps sur les deux *Champs* solaires, qu'il suppose au voisinage l'un de l'autre, IX ; arrive à enregistrer que le *Champ des Roseaux* est un domaine matinal du Soleil, X, 153-154. —sur les opérations osiriennes d'adaptation des formules des *Pyramides*, X-XI.

GARDINER (A. H.), sur le *lac de l'Huître*, 23 n. 2 ; sur la localisation de '*Im-t* du XIXe nome de B. E., qu'il met à Nebesheh avec Petrie, 64.

GAUTHIER (H.), sur la localisation de '*Im-t* du XIXe nome de B. E., mettant la place, en dernier lieu, à Bouto, ce qui est la théorie la plus ancienne, 65.

GRAPOW (H.), voir ERMAN. — sur la transmission de la notice du *Champ des Offrandes*, du *Livre des deux routes* (Moyen Empire) au *Livre des Morts* du *Nouvel Empire*, 47 n. 1.

HORUS de *Ḥbnw* vainqueur de l'Oryx séthien, 38 n. 1, 40-41.

HUÎTRE (*lac de l'* —), aux *Pyr.*, désignation de l'Océan céleste, 20, 23 et n-2, 24, 77, 78, 81.

Ḫrtj, l' « Inférieur », appellation d'Horus de Létopolis, ou d'Horus de Bouto, ou d'Osiris, dans le vocabulaire de la théologie du Soleil, et figure contre qui le Soleil est en défense, 116-117.

ḥsȝw, l' « Ecume », désignation de l'Océan céleste, 21-22, 24, 49.

JÉQUIER (G.), pensant que *Ialou* et *Hotep* sont le domaine propre d'Osiris, 57.

Jugement du mort au chap. CXXV du *Livre des Morts* du Nouvel Empire, où Osiris s'est substitué à un primitif tribunal solaire, 135-136.

Kees (H.), sur le *lac de l'Huître*, 23 n. 2. — pensant que *Champ des Offrandes* et *Champ des Roseaux* sont au fond la même chose, IX-X, 43 n. 3 ; signalant la situation *orientale* de ces *Champs* des bienheureux (ce qui est vrai tout au moins pour le *Champ des Roseaux*), X. — sur l'histoire primitive d'Osiris, qui en sa religion *générale* aurait commencé non comme dieu de la nature renaissante, mais comme dieu funéraire, et singulièrement comme figure du *roi mort*, 112 n. 1, 113 n. 5. — sur l'*Occident*, en principe la nécropole, très prédominant dans la religion funéraire générale, 105 et n. 1 ; sur l'opposition d'une théologie funéraire de l'*Occident* avec une théologie funéraire *solaire*, 86 et n. 1 ; sur la compétition d'Osiris et du Soleil dans le domaine de la religion funéraire royale, 115-116, 135 n. 1. — sur l'interférence des théologies funéraires de provenances diverses aux sources des textes des *Pyramides*, 108. — sur la fusion osiro-solaire avant le Nouvel Empire et les échanges entre les deux doctrines, 138 n. 1. — sur l'intrusion générale d'Osiris dans le domaine funéraire royal aux *Pyramides*, VII, 154.

Lauth, ses spéculations sur *Champ des Roseaux* dans le nome de Bouto, 62,68.

Lefébure (E.), pensant que *Champ des Roseaux*, ou bien *Champ des Offrandes*, sont une seule et même chose, et difficilement localisable, IX, cf. 97 n. 1.

Le Page Renouf (P.), ses spéculations illusoires sur l'identité de la plante *ỉ3rw*, 96.

Loret (V.), effectuant l'identification de la plante *ỉ3rw*, 96 ; sur les trois variétés du lotus d'Égypte et leurs noms, 99 n. 1.

Maspero (G.), sur les *Champs* célestes, qui ont commencé par être des localités réelles du Delta oriental, IX. — pensait que les *Champs* célestes sont d'appartenance osirienne, 56-58, 62, 63, 64 ; situait les *Champs d'Ialou* à Busiris et Mendès, 62-63, 65 ; les laissait complètement détachés de *'Im-t* (voir Brugsch), qu'il reconnaît bien être Nebesheh, 63. — et l'interprétation du nom du *Champ des Souchets*, 96.

Maystre (Ch.), ses récentes recherches sur les *confessions négatives* du chap. CXXV du *Livre des Morts*, 136 et n. 1.

MORET (A.), sur Osiris devenu *Occidental* par usurpation sur Anubis, 25 n. 2. — sur la compétition d'Osiris et du Soleil dans le domaine de la religion funéraire royale, 116 n. 1 ; sur les échanges osiro-solaires et la prépondérance acquise de la religion osirienne avant le Nouvel Empire, 138 n. 2; sur la venue du *roi mort* à la religion d'Osiris et de l'Occident, 137 n. 1. — sur la substitution d'Osiris au Soleil dans la fonction de juge funéraire, 136 n. 2.

NEWBERRY (P. E.), sur la localisation de *'Im-t* du XIX[e] nome de B. E., qu'il met à Bouto comme on faisait à la première époque (voir BRUGSCH), 65.

ORION, guide de la course diurne du Soleil, 19, 20, 21, 22, 126.

OSIRIS, *passim*. Touchant particulièrement l'élaboration d'Osiris funéraire et l'histoire de son expansion comme dieu funéraire, 112-113 et notes. Pour la superposition d'Osiris devenu funéraire au primitif Anubis « Chef de l'Occident », voir ANUBIS.

PETRIE (W. M. Fl.), ses fouilles de Nebesheh qui ont permis d'y mettre certainement *'Im*-t du XIX[e] nome et sa *W3ḏ-t*, 61.

PIERRET (P.), voir DEVÉRIA.

SETHE (K.), sur le *lac de l'Huître*, 23 n. 2. — sur l'histoire textuelle de la notice du *Champ des roseaux* au *Livre des Morts*, CIX et CXLIX, 74, 75 n. 1. — son *Übersetzung und Kommentar* des textes des *Pyr.*, commencé de paraître, 153 et suiv. ; sur la purification matinale dans le *Champ des Roseaux*, 153-154 ; très insuffisant sur la question des compétitions osiro-solaires, 154-157.

SOTHIS, guide de la course diurne du Soleil ; aux *Pyramides* : 21-22, 51, 78, 79-80, 124 ; au *Livre des Morts* du Moyen Empire, 129 ; au *Livre des Morts* du N. E., CX : 49-51, 53, 118, 126.

SPANTON (D. W.), sur la botanique des trois variétés du lotus d'Égypte, 99 n. 1.

SUIVANTS D'OSIRIS aux *Pyramides*, 152 et n. 1.

SUIVANTS DE RE aux *Pyramides*, 86, 87, 121 ; au Moyen Empire, 15 n. 1, 85, 129 ; au *Livre des Morts*, CVII (saïte), 131.

š̆ḫ-t i3rw, etc., « Champ des Roseaux », plus exactement « des Souchets » (voir 96-97), *passim*. — canton réel de la Basse Égypte, d'appartenance osirienne, d'abord considéré comme identique à Bouto (Brusgsch, Maspero, etc.), 58-60, 65 ; puis mis à Péluse (Brugsch, etc.), 60-61, 65 ; à Tell-Moqdam (Daressy), 64, 65 ; c'est en réalité Nebesheh (Petrie, etc.), 61-67.

sḫ-t ḥtp, « Champ des Offrandes » ou « Champ du Repos », *passim.* — nom de plusieurs lieux réels de la Basse Égypte, à Athribis (Benha), 68-70 ; dans l'appartenance de Medum, 70.
šȝb-t, fleur en relation avec le domaine matinal du Soleil, 15, 97-101.
Taureau (*Grand* —), aux *Pyramides*, 18, 19, 20.
Taureau de la Neuvaine, aux *Pyramides*, 17-18.
Taureau de Re, aux *Pyramides*, 17, 21, 24, 25, 26, 30, 42, 51, 84, 94.
Taureau des Offrandes, aux *Pyramides*, 17, 23, 26, 27, 30.
Taureau du Ciel, aux *Pyramides*, 16, 17, 18, 20, 22, 26, 30.
Taureau rayonnant, aux *Pyramides*, 17.
Taureau sauvage (*Grand* —), aux *Pyramides*, 17, 18, 27, 28-29, 30, 51.

TABLE DES TEXTES RELIGIEUX

CONSIDÉRÉS OU RENCONTRÉS EN COURS D'ÉTUDE

TOMBEAUX PARTICULIERS DE L'ANCIEN EMPIRE

Pages

Vase archaïque de Saqqarah, pour mention sacerdotale du dieu *Ḫrtj* .... 116 n. 3

Statues de Sepa, au Louvre, pour mention sacerdotale du dieu *Ḫrtj* .... 116 n. 3

Début IVe dynastie.

Mastabas, p. 88, 90 5

Hiérogl. texts Br. Mus., I, pl. 16, 18, 21 5

J. E. A., XIX, pl. XXIII, p. 152 5

Courant IVe dynastie.

Mastabas, p. 108, 133, 160 6

Mastabas, p. 149, 160 .... 7, 113

Aeg. Insch. Berlin, I, p. 91, = *LD* II, 22 (*Mr-íb*) 8

Junker, *Vorbericht Gizeh*, II 8

Mastabas, p. 133 9

Fin IVe dynastie.

Mastabas, p. 130 6

Hierogl. texts Br. Mus., I, pl. 10 6

Ve dynastie.

Hierogl. texts Br. Mus., I, pl. 28 7

Mastabas, p. 173-175 .... 7, 113

LD II, 45 *a* 8

Marray, *Saqqara mastabas*, I, pl. 18 9

Linteau, Caire 1696, au « signe mystérieux » signalé par J. Capart .... V, 1-4, 13, 19, 31-32, 38-39

VIe dynastie.

Hierogl. texts Br. Mus., I, pl. 30 7

I have put in box of slips all after 110

PYRAMIDES

Les chiffres sont ceux des *paragraphes*, numérotage marginal de la publication de Sethe.

§	Pages
121 (voir *Livre des Morts*, CLXXVIII)	18 n. 1
130 (voir *Sarc. M. E.*, *TR* XXIII)	42, 90 n. 1
132	86
145-146	116, 154
157	146
167-193	147-148, 151
220	146
251	116, 126, 154-155
275	76, 93-94, 153
276	30
276-293 (voir *Sarc. M. E.*)	16, 30, 149-150
280-284	18, 25, 30, 80, 94, 149-150
288-289	14, 16, 43, 72, 90 n. 1, 118
293	16, 30
305-306	87-88
308-311	115 n. 1, 125, 155-156
312-315	115 n. 1, 125, 155-156
317	136
332	17
340-341	21-22, 77 n. 4, 78-79, 119, 123, 132
342-344	77, 81, 92 n. 1, 93 n. 1, 119, 123, 126, 132
350	116-117, 116 n. 3
351-353	77 n. 4, 78, 81, 93 n. 1, 119, 123, 132
364	116
392	86
397	17
445	116 n. 3
468-471 (voir *Époque tardive*)	17, 23-25, 51, 77 n. 3, 80, 84, 94, 107
476-481	27, 93, 119
487	93
511	17-18
518	97-99
519	76, 93-94
525-529	76, 81, 93-94, 118
545	116 n. 3
717	17-18
745	6 n. 2, 25 n. 2
749	14-15, 43, 90 n. 1
743-749	151-152, 157
759	113
792	18-19
802-803	17, 20
805	79
822	20, 22, 51, 79-80
871-874	91-92, 123, 126
882-885	19, 92 n. 1, 126
913-914	17, 18, 30
918	77, 88, 126
920	76
929	21-22, 78 n. 4
935-936	21-22, 78 n. 4, 79
939-945	27, 29, 93, 119
961	93
981-989	76, 93-94, 118

§	Pages
992-998	27, 28-29, 93, 119
1010	93
1082-1083	22, 51, 80 n. 1, 82 n. 1
1084-1087	81, 90 n. 1, 92-93-94, 152
1089-1093	92, 123
1121-1123	21, 22, 29 n. 1, 49, 51, 78 n. 4, 80, 98, 107, 118
1132-1137	24 n. 3, 76, 93-94, 118
1145	18
1152	22, 51, 80 n. 1, 82 n. 1
1164-1165	15, 43, 90 n. 1, 97, 99, 152-153
1180	24 n. 2, 3
1188-1192	82-83, 91, 119
1193-1200	82-83, 84-85, 91, 119, 122
1201-1220	30-31, 82-83, 86, 90 n. 1, 91, 119-120, 122
1208	25
1236-1237	116
1238	17-18
1244-1245	93-94
1247	76, 93-94
1253	22
1264-1265	116 n. 3
1343-1348	115 n. 1, 125, 127, 157

§	Pages
1359	19
1408-1415	24 n. 3, 76, 81, 93-94, 118
1421	76, 93-94
1430	76, 93-94
1432	17
1472-1477	27, 28, 93, 119
1531	86-87, 121, 129
1546-1547	116 n. 3
1557	116 n. 3
1652-1656	148-149
1666	113
1690-1692	82
1703-1709	21-22, 77 n. 2, 78 n. 4, 93 n. 1, 119, 121, 123-124, 132
1710-1723	120
1717	17, 20
1719	79
1905	116 n. 3
1975-1977	29 n. 2
1984-1985	82, 93
1987	79 n. 1, 82
2021	113
2059	17
2080	17
2169-2174	124, 127, 157
2171	115 n. 1
2175	86-87, 121, 129

TOMBEAUX DU MOYEN EMPIRE

	Pages
Aeg. Insch. Berlin, I, p. 130-131	7
Hierogl. texts. Br. Mus., II, pl. 4	10
Tombeau d'*Antef aux chiens* à Gournah	41

SARCOPHAGES DU MOYEN EMPIRE

Pages

Petrie, *Dendereh*, p. 17 et suiv. (XIe dyn.) (= *Pyr.* 276-293) 17
Aelteste Texte, pl. 10, l. 31-39 .... 9 n. 3, 128 n. 2
Lacau, *Textes religieux*, V .... 15 n. 1, 43-44, 50, 84
— XVI (= *Livre des Morts*, LXXVII) (cf. *Sarc. antérieurs au N. E.*, II, 112, 121 et Chassinat, *Fouilles Assiout*, 40, 57, 95) .... 14 n. 1, 26
— XXIII 42
— XXXI .... 15 n. 1, 43-44, 85, 109 n. 1
— XLI 85-86, 129
— XLVII .... 9 n. 3, 128 et n. 2
— LXIX 129
— LXXXI 129
— LXXXV 100, 126-127
— XC 44
Lacau, *Sarc. antérieurs au N. E.*, I, 153 (= *Livre des Morts*, XCIII) 129-130
Livre des deux routes aux sarcophages, son chapitre du *Champ des Offrandes* (Lacau, *Sarc. antérieurs au N. E.*, I, 191, = Schack, *Zweiwegebuch*, ch. XII b ; autres sarcophages du Caire) 45-47, 122-123
— transmissions du chapitre au *Livre des Morts*, CXLIV 46 n. 1

TOMBEAUX DU NOUVEL EMPIRE

Hierogl. texts Br. Mus., VII, pl. 18 (XVIIIe dyn.) 10-11, 43
Louvre C. 55 (sous Eye) 11
Lacau, *Stèles du N. E.*, I^1, XLIV (Caire 34.091) 11
Aeg. Insch. Berlin, II, 122-124 (sous Eye) 11
Virey dans *M. M. F. A. C.*, V, p. 299 (Amenemheb, sous Thoutmès III) 11-12
Guide Sculpture, p. 130 et pl. XIX (Br. Mus. 461, XVIIIe dyn.) 12
Urk. 18 Dyn., 116 (Paheri) 12
Bruyère, *Deir El-Medineh 1930*, p. 66 (Anherkhaoui, XXe dyn.) 12

Hymne au Soleil couchant, XIXe dyn. 95
Livre des Portes (aux tombeaux de Seti I et de Ramsès IV), 3e section. 32-34
— (le *Champ des Roseaux* au —). 72
Destruction des hommes (Légende de la — aux tombeaux de Seti I et de Ramsès III). 72-73, 134, 139

LIVRE DES MORTS

Chap. XV (saïte), l. 23. . . . . 13 n. 1
— XVII (N. E. et saïte), traité du *Champ des Roseaux*. 73-74, 94, 134, 139
— LXXII (N. E. et saïte). 42-43
— LXXVII (N. E. et saïte). 44
— XCIII (toutes époques, voir *Sarcophages M. E.*). 129-130
— CVII (saïte). 130-132
— CIX, traité du *Champ des Roseaux* (projection secondaire de CXLIX, deuxième section). 74, 75, 82, 94, 130-132, 134, 139
— CX, traité du *Champ des Offrandes*. 9 n. 3, 15, 44, 47-52, 57, 83 n. 1, 110, 134
— CXXV, les *confessions négatives*. 135-136
— CXLIV (N. E. et saïte), en provenance du *Livre des deux routes* (voir *Sarcophages M. E.*). . . . 46 et n. 1
— CXLV, — CXLVI (N. E. et saïte). 57, 134
— CXLIX (N. E. et saïte), deuxième section, traité du *Champ des Roseaux* (voir aussi CIX). 52, 74-75, 82, 94, 95, 130-131, 134, 139
— CLXXII (N. E.). 100-101
— CLXXVIII (N. E.) (= *Pyr.* 121). . . . . 18 n. 1

ÉPOQUE TARDIVE

Dümichen, *Patuamenap*, II, pl. XXIX, l. 30-32 (= *Pyr.* 468-471. . . . . 24 n. 1
Sarcophage de *Nẖt-nb-f* à Berlin. . . . . 59 n. 2

Mention d'un sacerdoce du dieu *Ḫrtj* de Létopolis, *LD* III 277 *a* .... 116 n. 3
Papyrus Louvre 3079 .... 59 n. 2
Papyrus *du Labyrinthe*, ou *Hood-Harris-Eisenlohr*, se raccordant avec le papyrus *Boulaq 2* .... 68 et n. 1
Papyrus *Boulaq 3* 58-59
Grand tableau des nomes à Denderah 59

TABLE DES CHAPITRES

LE CHAMP DES ROSEAUX ET LE CHAMP DES OFFRANDES DANS LA RELIGION FUNÉRAIRE ET LA RELIGION GÉNÉRALE

Pages

INTRODUCTION.. V

CHAPITRE Ier. — L'arrivée au *Champ des Offrandes* dans la mythologie funéraire de l'Ancien Empire................ 1

1. Champ des Offrandes, *puis* Champ des Roseaux, *dans l'invocation funéraire des tombeaux particuliers de toute époque*.................................. 5

2. *Le défunt en figure de taureau triomphant, aux Pyramides, pour être accueilli par le taureau gardien du* Champ des Offrandes *ou le contraindre à lui ouvrir le passage*.................................. 14

3. *Explication et lecture de l'idéogramme de l'*homme au taureau *rencontré dans un texte de l'Ancien Empire.* 31

4. *Le Taureau triomphant, en son arrivée au* Champ des Offrandes, *dans les textes du Livre des Morts*...... 42

CHAPITRE II. — Fonctions et appartenance du *Champ des Offrandes* et du *Champ des Roseaux*.................. 55

1. *Les* Champs *célestes ne sont pas osiriens comme certaines apparences ont pu le faire croire*............ 56

2. *Les* Champs *célestes sont domaines et fondations du Soleil, dès les Pyramides et jusqu'à la fin du Nouvel Empire*.................................... 71

3. *Nature et fonctions très différenciées de l'un et de l'autre domaines*................................ 89

4. *Recoupements et échanges, sous l'Ancien Empire, entre le ciel funéraire solaire et l'Occident funéraire du commun des hommes*............................ 102

Chapitre III. — L'intrusion d'Osiris funéraire dans les domaines célestes.. 111
1. *Osiris devenu funéraire, remplaçant victorieux d'Anubis dans l'Occident primitif, entreprend d'annexer la religion funéraire spéciale du Roi, céleste et solaire (Ancien Empire)*.................................... 111
2. *La main-mise osirienne sur les* Champs *célestes*... 120
3. *Les échanges osiro-solaires après l'Ancien Empire : les* Champs *célestes ouverts au commun des mortels et le Roi venu à l'osirisme ; Osiris se retire des domaines célestes*.. 133

Précisions et additions.................................. 146
1. *Sur le primitif Anubis Occidental*.............. 146
2. *Sur la séparation et les procédés de la littérature osirienne aux* Pyramides............................ 147
3. *Kurt Sethe*, Ubersetzung und Kommentar *des textes des* Pyramides.................................. 153

Table analytique.. 158

Index alphabétique.. 164

Table des textes religieux................................ 169

Table des chapitres....................................... 175

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS. — MCMXXXVI.

